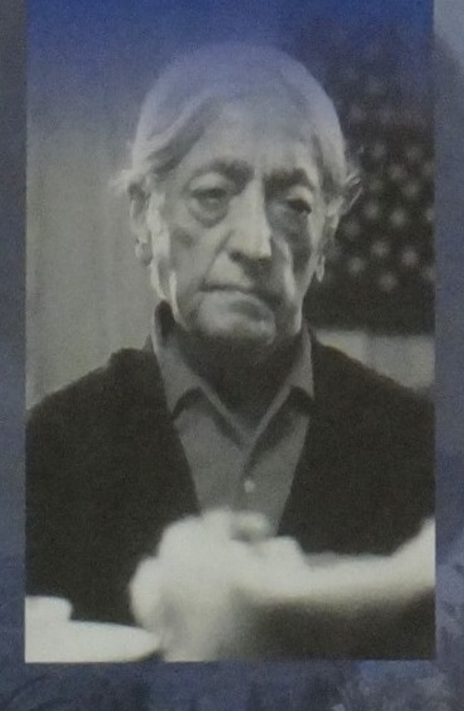
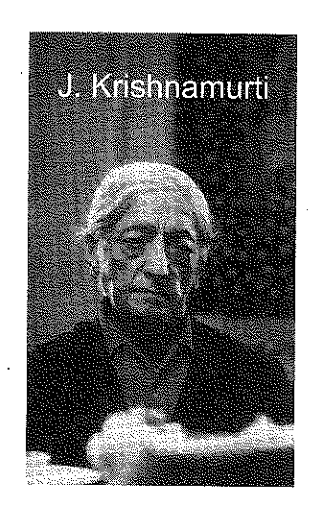
J. Krishnamurti



LA TOTALIDAD DE LA VIDA





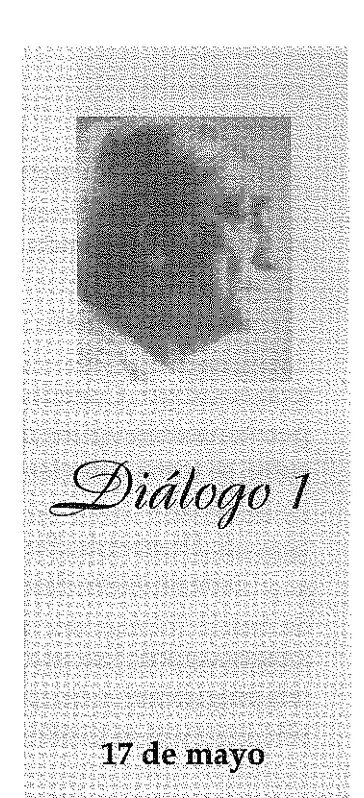
LA TOTALIDAD DE LA VIDA

editorial Sirio, s.a.

PARTE I

Siete diálogos

Conversaciones entre Krishnamurti,
el Dr. David Bohm, profesor de Física Teórica
en el Birkbeck College, Universidad de Londres,
y el Dr. David Shainberg, psiquiatra,
de Nueva York.



Diálogo 1

17 de mayo

KRISHNAMURTI: ¿Podemos hablar acerca de la totalidad de la Vida? ¿Puede uno percibir esa totalidad si la mente se halla fragmentada? Usted no puede darse cuenta de lo total si sólo está mirando a través de una pequeña abertura.

Dr. Shainberg: Correcto. Pero, por otra parte, en realidad uno es lo total.

KRISHNAMURTI: ¡Ah! Eso es teoría.

S: ¿Lo es?

Dr. Bohm: Es una suposición, desde luego.

KRISHNAMURTI: Desde luego, cuando usted está fragmentado, ¿cómo puede presumir que es lo total?

S: ¿Cómo sé que estoy fragmentado?

KRISHNAMURTI: Cuando hay conflicto.

S: Eso es verdad.

KRISHNAMURTI: Cuando los deseos opuestos, los anhelos, los pensamientos opuestos producen conflicto. Entonces uno sufre, se torna consciente de su fragmentación.

S: De acuerdo. Pero en esos momentos ocurre a menudo que uno no quiere desprenderse del conflicto.

KRISHNAMURTI: Ése es un asunto diferente. Lo que nosotros nos preguntamos es: ¿puede el fragmento disolverse? Porque sólo entonces es posible ver lo total.

S: Todo lo que uno realmente conoce es su fragmentación.

KRISHNAMURTI: Es todo cuanto nosotros conocemos.

B: Eso es verdad.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, atengámonos a ello.

B: La suposición de que existe la totalidad puede ser razonable, pero mientras uno se halla fragmentado no puede verlo; será solamente una conjetura.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, es así.

S: Correcto.

B: Usted puede pensar que alguna vez ha experimentado lo total, pero ésa es también una suposición.

KRISHNAMURTI: Absolutamente cierto.

S: ¿Sabe?, me pregunto si no se produce algo así como un tremendo sufrimiento, algo que persiste cuando me doy cuenta de mi fragmentación —una especie de soledad.

KRISHNAMURTI: Vea, señor. ¿Puede usted darse cuenta de su fragmento? ¿Darse cuenta de que es usted un norteamericano, de que yo soy un hindú, un judío, un comunista o lo que fuere —de que uno vive solamente en ese estado? Usted no dice: «Bien, yo sé que soy un hindú» —eso lo dice sólo cuando se enfrenta a un reto, cuando le preguntan: «¿Qué es usted?». Entonces responde: «Soy un indio, o un hindú o un árabe».

B: Así, cuando desafían a su país, usted tiene que preocuparse.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

S: ¿Dice usted, entonces, que estamos viviendo de una manera totalmente reactiva?

KRISHNAMURTI: No, uno vive totalmente en una especie de miasma, de confusión.

S: De un fragmento al siguiente, de una reacción a la próxima reacción.

KRISHNAMURTI: ¿Puede uno, entonces, darse cuenta realmente de los diversos fragmentos? De que yo soy un hindú, de que soy un judío, un árabe, de que soy un comunista, un católico, un hombre de negocios, de que estoy casado, de que tengo

responsabilidades; yo soy un artista, yo soy un científico –¿entiende? Toda esta fragmentación sociológica.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Lo mismo que la fragmentación psicológica.

S: Correcto, de acuerdo. Eso es exactamente lo que planteé al principio. Esa sensación de que yo soy un fragmento.

KRISHNAMURTI: Al cual usted llama 'individuo'.

S: No sólo lo llamo individuo; lo considero importante.

KRISHNAMURTI: Usted lo considera importante.

S: Así es. En ello tengo que trabajar.

KRISHNAMURTI: De acuerdo.

S: Es significativo.

KRISHNAMURTI: ¿Podemos, pues, mientras conversamos juntos, darnos cuenta de que uno es eso? Yo soy un fragmento y, por lo tanto, estoy creando más fragmentos, más conflicto, más desdicha, confusión, sufrimiento; porque cuando hay sufrimiento, éste lo afecta todo.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: ¿Puede usted darse cuenta de ello mientras lo estamos discutiendo?

S: Puedo darme cuenta un poco

KRISHNAMURTI: No un poco.

S: Ésa es la dificultad. ¿Por qué no puedo darme cuenta de ello?

KRISHNAMURTI: Vea, señor, usted sólo lo advierte cuando no hay conflicto. Ahora no hay conflicto en usted.

B: ¿Pero es posible darse cuenta de ello sin que haya conflicto?

KRISHNAMURTI: Ésa es la próxima cuestión, sí. Ello requiere un enfoque por completo diferente.

B: Pero al considerar cierto punto yo pensaba que la importancia de estos fragmentos consiste en que cuando me identifico y digo: «Yo soy esto», o: «Yo soy aquello» me refiero a la totalidad de mí. La totalidad de mí es rica o pobre, o americana, o lo que fuere; por lo tanto, parece ser de suma importancia. Pienso que la dificultad estriba en que el fragmento alega ser la totalidad, y por eso se vuelve muy importante.

S: Absorbe toda la vida.

B: Entonces surge una contradicción, y aparece luego otro fragmento que afirma ser la totalidad.

KRISHNAMURTI: Usted sabe, todo este mundo se halla dividido así, tanto externa como internamente.

S: 'Yo' y 'usted'.

KRISHNAMURTI: Sí, yo y usted, nosotros y ellos...

B: Pero si decimos: «Yo soy totalmente esto», entonces también estamos diciendo: «Yo soy totalmente aquello».

S: Este movimiento dentro de la fragmentación casi parece como si fuera causado por alguna cosa. Parece ser...

KRISHNAMURTI: ¿Es esto lo que usted pregunta? ¿Cuál es la causa de la fragmentación?

S: Sí. ¿Cuál es la causa de la fragmentación? ¿Qué es lo que la engendra? ¿Qué es lo que hace que seamos absorbidos por ella?

KRISHNAMURTI: Nos estamos preguntando algo muy importante: ¿cuál es la causa de esta fragmentación?

S: Eso trato de averiguar. Existe alguna causa... Tengo que aferrarme a algo.

KRISHNAMURTI: No, simplemente mírelo, señor. ¿Por qué está usted fragmentado?

S: Bueno, mi respuesta inmediata es que necesito aferrarme a algo.

KRISHNAMURTI: No, es más profundo que eso. Más profundo. Mírelo. Mírelo. Examinémoslo lentamente.

S: OK.

KRISHNAMURTI: Nada de respuestas inmediatas. ¿Qué es lo que produce este conflicto, el cual indica que estoy fragmentado? Y luego pregunto: «¿Qué es lo que origina esta fragmentación? ¿Cuál es la causa de ella?»

B: Correcto. Eso es muy importante.

KRISHNAMURTI: Sí. ¿Por qué usted y yo y la mayoría del mundo estamos fragmentados? ¿Cuál es la causa de ello?

B: Parece que no encontraremos la causa retrocediendo en el tiempo hasta cierto...

S: ... yo no busco la causa en la genética, sino precisamente esta segunda...

KRISHNAMURTI: Señor, simplemente mírelo. Póngalo sobre la mesa y mírelo objetivamente. ¿Qué es lo que produce esta fragmentación?

S: El temor.

KRISHNAMURTI: No, no. Mucho más.

B: Tal vez sea la fragmentación la que causa el temor.

KRISHNAMURTI: Sí, así es. ¿Por qué soy un hindú? —aunque lo sea, yo no soy un hindú, no soy un indio, no tengo nacionalidad. Pero supongamos que me considero a mí mismo un hindú. ¿Qué es lo que me hace ser un hindú?

B: Bueno, el condicionamiento hace de usted un hindú.

KRISHNAMURTI: ¿Cuál es el trasfondo, qué es lo que me hace decir: «Yo soy un hindú»? Lo cual es, obviamente, una fragmentación.

S: Correcto, correcto.

KRISHNAMURTI: ¿Qué es lo que produce eso? Mi padre, mi abuelo, generaciones y generaciones antes de mí —10.000 o 5.000 años— han estado diciendo que uno es un brahmín.

S: Usted no dice o escribe: «Yo soy un brahmín»; usted es un brahmín, ¿verdad? Eso es algo por completo diferente. Usted dice: «Yo soy un brahmín» porque...

KRISHNAMURTI: ...es lo mismo cuando usted dice: «Yo soy un cristiano». ¿Qué implica eso?

S: Tradición, condicionamiento, sociología, historia, cultura, familia, todo eso.

KRISHNAMURTI: Pero detrás de eso, ¿qué hay detrás de eso?

S: Detrás de eso está el hombre con su...

KRISHNAMURTI: ...no, no. No teorice. Obsérvelo en sí mismo.

S: Bueno, ello me da un lugar, una identidad; entonces sé quién soy, tengo mi pequeño nicho.

KRISHNAMURTI: ¿Quién construyó ese nicho?

S: Bueno, lo construí yo y los demás me ayudaron a hacerlo. Yo estoy cooperando en este mismo...

KRISHNAMURTI: Usted no está cooperando. Usted es eso.

S: Soy eso, correcto. Es verdad. Toda la cosa se mueve hacia ahí introduciéndome en una cueva.

KRISHNAMURTI: ¿Qué lo hizo a usted, entonces? Sus tatarabuelos crearon este medio que le rodea, esta cultura, toda esta estructura de la existencia humana con su desdicha, su conflicto —lo cual constituye la fragmentación.

S: La misma acción que hace al hombre en estos momentos.

KRISHNAMURTI: Exactamente. Los babilonios, los egipcios... Somos ahora exactamente lo mismo.

B: Sí.

S: Todo esto es lo que me da mi existencia de segunda mano.

KRISHNAMURTI: Sí. Prosiga. Investiguémoslo. Averigüemos por qué el hombre ha producido este estado de cosas que nosotros aceptamos —¿entiende? Gustosamente o de mala gana, somos así. Yo deseo matar a alguien porque es comunista o fascista, árabe o judío, protestante o católico o lo que fuere.

B: Bueno, en todas partes los doctores, los juristas...

KRISHNAMURTI: ...por supuesto, por supuesto; el mismo problema. ¿Es el deseo de seguridad? ¿Seguridad tanto biológica como psicológica?

S: Uno diría que sí.

KRISHNAMURTI: Si yo pertenezco a algo, a alguna organización, a algún grupo, a alguna secta o comunidad ideológica, ahí me encuentro seguro.

B: Eso no está claro; usted puede sentir que está seguro...

KRISHNAMURTI: Me siento seguro, entonces. Pero puede que ello no sea seguridad.

B: Sí, pero ¿por qué no veo que no estoy realmente seguro?

KRISHNAMURTI: Investíguelo.

S: Yo no lo veo.

KRISHNAMURTI: Simplemente mire. Yo me incorporo a una comunidad...

S: Correcto. Yo soy un médico.

KRISHNAMURTI: Sí, usted es un médico.

S: Adquiero todas estas ideas...

KRISHNAMURTI: Debido a que usted es un médico, tiene una posición especial en la sociedad.

S: De acuerdo. Tengo muchas ideas acerca de cómo funcionan las cosas.

KRISHNAMURTI: Usted está en una situación especial dentro de la sociedad y, por lo tanto, se halla completamente seguro.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Puede cometer un error en su profesión, pero está protegido por otros médicos, otras organizaciones —¿me sigue?

S: Sí.

KRISHNAMURTI: Usted se siente seguro.

B: Para sentirme seguro, es esencial que yo no inquiera demasiado a fondo, ¿verdad? En otras palabras, debo detener mi

investigación en cierto punto. Si empiezo a formular demasiadas preguntas...

KRISHNAMURTI: ...¡entonces está perdido! Si comienzo a formular preguntas acerca de mi comunidad y de mi relación con esa comunidad, de mi relación con el mundo, de mi relación con mi vecino, estoy acabado; me hallo fuera de la comunidad. Estoy perdido.

S: Eso es verdad.

KRISHNAMURTI: De modo que para sentirme seguro, protegido, pertenezco a algo.

S: Dependo.

KRISHNAMURTI: Dependo.

B: Dependo enteramente, en el sentido de que si me falta eso siento que toda la cosa se hunde.

S: Vea, no sólo dependo de hecho, sino que todo el problema que ahora tengo está referido a esa dependencia. Nada sé acerca del paciente, sólo sé cómo el paciente no encaja en mi sistema.

KRISHNAMURTI: De acuerdo, de acuerdo.

S: Porque ése es mi conflicto.

KRISHNAMURTI: Él es su víctima.

S: Es así, él es mi víctima.

B: Ya lo ve, en tanto no formule preguntas, puedo sentirme cómodo. Pero cuando sí formulo preguntas, me siento incómodo, muy profundamente incómodo. Porque toda mi situación es sometida a un reto. Pero entonces, si la miro más ampliamente, veo que la cosa completa carece de base —todo eso es peligroso. Esta comunidad misma se halla revuelta, puede derrumbarse. Aun si no se derrumba la totalidad de ella, uno ya no puede contar más con la profesión académica, ellos podrían no dar dinero para las universidades. Todo está cambiando tan vertiginosamente que uno no sabe de hecho dónde se encuentra. ¿Por qué, pues, debería yo continuar sin formular preguntas?

KRISHNAMURTI: ¿Por qué no formulo preguntas? —a causa del temor.

B: Sí, pero ese temor proviene de las fragmentaciones.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Entonces, ¿es ése el origen de esta fragmentación? ¿La fragmentación ocurre cuando uno está buscando seguridad?

S: Pero ¿por qué...?

KRISHNAMURTI: Tanto en lo biológico como en lo psicológico. Principalmente en lo psicológico; luego, en lo biológico.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Físicamente.

B: Pero la tendencia a buscar seguridad física ¿no forma parte de la estructura interna del organismo?

KRISHNAMURTI: Sí, eso es cierto. Así es. Yo debo tener alimento, ropas, albergue. Es absolutamente necesario.

S: Sí.

KRISHNAMURTI: Y cuando eso se halla amenazado —si, por ejemplo, he cuestionado completamente el sistema comunista viviendo en Rusia— dejo de ser una persona.

S: Pero vayamos un poco más despacio aquí. Usted sugiere que en mi exigencia de seguridad, biológicamente debo tener cierta fragmentación.

KRISHNAMURTI: No, señor. La fragmentación, la inseguridad, tiene lugar biológicamente cuando yo deseo seguridad psicológicamente.

S: OK.

KRISHNAMURTI: No sé si me expreso con claridad. Espere un minuto. O sea: si yo no pertenezco psicológicamente a un grupo, estoy fuera de ese grupo.

S: Entonces me encuentro inseguro.

KRISHNAMURTI: Me encuentro inseguro y, debido a que el grupo me proporciona seguridad, seguridad física, yo acepto todo lo que ellos me dan.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Pero en el momento que objeto psicológicamente la estructura de la sociedad y de la comunidad, estoy perdido. Éste es un hecho evidente.

S: Así es.

B: Sí.

S: ¿Sugiere usted, entonces, que la inseguridad básica en que vivimos está siendo condicionada, y que la reacción a esto —la respuesta a esto— es una fragmentación condicionada?

KRISHNAMURTI: En parte.

S: ¿Y el movimiento de fragmentación es el condicionamiento?

KRISHNAMURTI: Mire, señor: si no hubiera fragmentación históricamente, geográficamente, nacionalmente, viviríamos en perfecta seguridad. Todos estaríamos protegidos, todos tendríamos alimentos, casas. No habría guerras, seríamos todos uno. Él es mi hermano y yo lo soy de él. Él es yo. Pero esta fragmentación impide que eso ocurra.

S: De acuerdo. Entonces ahí está usted sugiriendo más aún; ¿sugiere que deberíamos ayudarnos el uno al otro?

KRISHNAMURTI: Yo ayudaría, es obvio.

B: Estamos dando vueltas en un círculo porque...

KRISHNAMURTI: Sí, señor, quiero volver a algo y es lo siguiente: si no hubiera nacionalidades, ni grupos ideológicos, etcétera, tendríamos todo cuanto necesitamos. Eso lo impide el hecho de que yo sea un hindú, usted un árabe, él un ruso —¿entiende? Nosotros nos preguntamos: «¿Por qué ocurre esta fragmentación? ¿Cuál es su origen? ¿Es el conocimiento?».

S: Usted dice que es el conocimiento.

KRISHNAMURTI: ¿Es el conocimiento? Yo estoy seguro de que lo es, pero lo planteo como una pregunta.

S: Ciertamente, parece serlo.

KRISHNAMURTI: No, no. Examínelo, investiguemos.

S: ¿Qué entiende usted por conocimiento, qué quiere decir con ello?

KRISHNAMURTI: La palabra 'conocer'. ¿Lo conozco yo a usted? ¿O lo he conocido? Nunca puedo decir que lo conozco, realmente lo entiendo así; sería una abominación decir: «Yo lo conozco». Lo he conocido. Pero mientras tanto usted está cambiando —en usted hay un movimiento.

S: Así es.

KRISHNAMURTI: Decir que lo conozco significa que estoy familiarizado o que me hallo en íntima relación con ese movimiento que ocurre dentro de usted. Sería un atrevimiento de mi parte decir que lo conozco.

S: Eso es verdad.

KRISHNAMURTI: De modo que el conocimiento —el conocer— es el pasado. ¿Diría usted eso?

B: Sí, entiendo que lo que conocemos es el pasado.

KRISHNAMURTI: El conocimiento es el pasado.

B: El peligro está en que lo llamamos el presente; consideramos el conocimiento como el presente, ése es el peligro.

KRISHNAMURTI: Así es, precisamente.

B: En otras palabras, si dijéramos que el pasado es el pasado, entonces, ¿no diría usted que éste no necesita del fragmento?

KRISHNAMURTI: ¿Cómo es eso, señor?

B: Si dijéramos —si reconociéramos, si admitiéramos que el pasado es el pasado, que éste se ha ido y que lo que conocemos es el pasado, entonces el pasado no introduciría fragmentación alguna.

KRISHNAMURTI: No, no lo haría, completamente de acuerdo.

B: Pero si decimos que lo que conocemos es presente ahora, entonces estamos introduciendo la fragmentación.

KRISHNAMURTI: Correcto.

B: Porque estamos imponiendo este conocimiento parcial sobre la totalidad.

KRISHNAMURTI: Señor, ¿diría usted que el conocimiento es uno de los factores de la fragmentación? ¡Resulta una píldora difícil de tragar!

B: Y también hay muchísimos otros factores.

KRISHNAMURTI: Sí. ¡Pero ése podría ser el factor único!

B: Pienso que deberíamos considerarlo de este modo: que el hombre espera superar la fragmentación por medio del conocimiento.

KRISHNAMURTI: Desde luego.

B: Espera producir un sistema de conocimiento que habrá de unificarlo todo.

KRISHNAMURTI: ¿No es éste uno de los factores principales o, quizás, el factor de la fragmentación? Mi experiencia me dice que soy un hindú; mi experiencia me dice que yo sé lo que es Dios.

B: ¿No sería mejor decir que la confusión en torno a todo lo que es conocimiento se debe a la fragmentación?

KRISHNAMURTI: Eso es lo que estuvimos diciendo el otro día —el arte consiste en poner las cosas en su lugar correcto. Por lo tanto, pondré el conocimiento en su exacto lugar.

B: Sí, de tal modo que no haya confusión al respecto.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

S: ¿Saben? Justamente iba a leerles este muy interesante ejemplo de una de mis pacientes, quien me estuvo enseñando algo el otro día. Ella dijo: «Tengo la sensación de que el modo en que ustedes los médicos actúan se debe a que tienen ciertos tipos de pacientes y, si les aplican el método 'X', obtendrán determinada clase de efecto. Usted no me está hablando a mí, usted hace esto conmigo esperando obtener este resultado».

KRISHNAMURTI: De acuerdo.

S: Es lo que usted está diciendo.

KRISHNAMURTI: No, señor, es un poco más que eso. Ambos, el Dr. Bohm y yo, decimos que el conocimiento tiene su lugar.

S: Investiguemos eso.

KRISHNAMURTI: Es como conducir un automóvil, aprender un idioma, etcétera.

B: Si guiamos un automóvil usando el conocimiento, eso no es fragmentación.

KRISHNAMURTI: No, pero cuando el conocimiento se usa psicológicamente...

B: Uno debería ver con más claridad cuál es la diferencia. El automóvil en sí mismo —tal como yo veo esto— es una parte limitada que el conocimiento puede manejar.

S: Es una limitada parte de la vida.

B: De la vida, sí. Cuando decimos yo soy fulano de tal, entendemos por ello la totalidad de uno. Por lo tanto, estamos aplicando la parte al todo. Tratamos de abarcar la totalidad por medio de la parte...

KRISHNAMURTI: Cuando el conocimiento presume que comprende la totalidad...

B: ...pero eso es a menudo muy engañoso, porque yo no admito explícitamente que comprendo la totalidad, pero ello está implícito al decir yo, o todo es así.

KRISHNAMURTI: Correcto, correcto.

B: Ello da a entender que la totalidad es eso, ya lo ve. La totalidad de mí, la totalidad de la vida, la totalidad del mundo.

S: Como Krishnaji decía acerca del no conocer jamás a una persona —así es como nos las habemos con nosotros mismos. Uno dice que conoce esto y aquello acerca de sí mismo, en vez de hallarse abierto al hombre nuevo, o siquiera estar atento a la fragmentación.

B: Si hablo acerca de usted, yo no debería decir que lo conozco todo, porque usted no es una parte limitada como una máquina. Vea, la máquina es totalmente limitada y usted puede conocerlo todo acerca de ella, o en todo caso la mayor parte. A veces ella se descompone.

KRISHNAMURTI: Correcto, correcto.

B: Pero cuando se trata de otra persona, eso está inmensamente más allá de lo que uno podría realmente conocer. La experiencia pasada no le revela a uno la esencia.

KRISHNAMURTI: ¿Dice usted, Dr. Bohm, que cuando el conocimiento se desborda dentro del campo psicológico...?

B: Bueno, también en otro campo al que yo generalmente llamo 'lo total'. A veces se derrama dentro del campo filosófico y entonces trata de convertirlo en metafísico, a todo el universo.

KRISHNAMURTI: Eso es puramente teórico y para mí personalmente no tiene sentido.

B: Quiero decir que algunas personas sienten que cuando están discutiendo acerca de la metafísica de todo el universo, no es algo psicológico. Probablemente lo es, pero algunas personas pueden sentir que están elaborando una teoría del universo y no discutiendo sobre psicología. Es simplemente una cuestión de lenguaje.

KRISHNAMURTI: Lenguaje, de acuerdo.

S: Lo que usted está diciendo puede extenderse a lo que son las personas. Ellas tienen una metafísica acerca de otros individuos. Yo sé que no puedo confiar en ninguna otra persona.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

B: Usted tiene una metafísica acerca de sí mismo al decir que yo soy una persona tal o cual.

S: Correcto. Yo tengo una metafísica de que en la vida no hay esperanza y que debo depender de estas cosas.

KRISHNAMURTI: No, todo cuanto usted puede ver es que estamos fragmentados. Ése es un hecho. Y yo me doy cuenta de esas fragmentaciones; hay una clara percepción de que la mente se halla fragmentada a causa del conflicto.

S: Eso es cierto.

B: Usted decía antes que nuestro enfoque ha de basarse en el hecho de que no nos damos cuenta de la mente fragmentada precisamente debido al conflicto.

KRISHNAMURTI: Sí, correcto.

B: ¿Estamos llegando a eso?

KRISHNAMURTI: Llegando, sí. Yo dije: «¿Cuál es el origen de este conflicto?». Obviamente, el origen es la fragmentación. ¿Qué es lo que produce la fragmentación? ¿Cuál es la causa? ¿Qué hay detrás de ello? Dijimos que tal vez fuera el conocimiento.

S: El conocimiento.

KRISHNAMURTI: El conocimiento. Uno lo emplea psicológicamente, piensa que se conoce a sí mismo, cuando en realidad no es así, porque uno está cambiando, se halla en movimiento. O bien usa uno el conocimiento para su propia satisfacción —para obtener posición, éxito, para llegar a ser un hombre importante en el mundo. «Soy un gran erudito» —digo. He leído un millón de libros; esto me brinda una posición, me da prestigio, estatus. ¿Es, entonces, que la fragmentación tiene lugar cuando existe el deseo de seguridad, de seguridad psicológica, el cual impide la seguridad biológica?

S: Es así.

KRISHNAMURTI: Usted dice que es así. Por lo tanto, la seguridad puede ser uno de los factores. La seguridad en el conocimiento usado erróneamente.

B: ¿O podría ser que ha habido una especie de confusión, que el hombre se siente inseguro biológicamente y piensa: «¿Qué haré?» y entonces se equivoca —en el sentido de que intenta lograr un sentimiento psicológico de seguridad mediante el conocimiento?

KRISHNAMURTI: Mediante el conocimiento, sí.

S: Sí, repitiéndose a sí mismo, dependiendo de estas estructuras.

KRISHNAMURTI: Uno se siente seguro teniendo un ideal.

S: Correcto. Ésa es una gran verdad.

B: Pero en ocasiones uno se pregunta por qué las personas cometen esta equivocación. En otras palabras, si el pensamiento, si la mente hubiera estado completamente clara, nunca hubiera hecho eso.

S: Si la mente hubiera estado absolutamente clara... Pero acabamos de decir que existe la inseguridad biológica. Es un hecho.

B: Pero eso no implica que uno deba engañarse a sí mismo.

KRISHNAMURTI: Completamente de acuerdo. Avancemos más.

S: Existe ese hecho biológico de mi constante incertidumbre. El hecho biológico del continuo cambio.

KRISHNAMURTI: Ello es creado por la fragmentación psicológica.

S: ¿Mi incertidumbre biológica?

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Puedo perder mi empleo... Mañana podría no tener dinero...

B: Ahora examinemos eso. Puede ser que mañana no tenga dinero. Veamos: ése tal vez sea un hecho real, pero ahora la pregunta es: «¿Qué diría un hombre cuya mente estuviera clara, cuál sería su respuesta?».

KRISHNAMURTI: Él nunca sería puesto en esa situación.

S: No formularía esa pregunta.

B: Pero supongamos que se encuentra sin dinero.

KRISHNAMURTI: Haría algo.

B: Su mente no se desesperaría.

S: Sabría que no necesita todo el dinero que uno generalmente piensa que debe tener.

B: Además de eso, no caería en ese pozo de confusión.

KRISHNAMURTI: No, absolutamente.

S: El 99 por ciento del tiempo —ciertamente concuerdo con eso— el problema radica en que todos pensamos que necesitamos más que este ideal de lo que deberíamos tener.

KRISHNAMURTI: No, señor. Estamos tratando de atenernos a un solo punto. ¿Cuál es la causa de esta fragmentación?

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Dijimos que el conocimiento se desborda hacia un campo en el que no debería penetrar.

B: ¿Pero por qué lo hace?

KRISHNAMURTI: ¿Por qué lo hace? Eso es bastante simple.

S: Mi sentir al respecto, por lo que hemos estado diciendo, es que lo hace por la ilusión de seguridad. El pensamiento crea la ilusión de que la seguridad existe.

B: Sí, pero ¿por qué la inteligencia no muestra que la seguridad no existe?

S: ¿Por qué la inteligencia no lo muestra...?

KRISHNAMURTI: ¿Puede una mente fragmentada ser inteligente?

S: No.

B: Bueno, ella resiste a la inteligencia.

KRISHNAMURTI: Puede pretender que es inteligente.

B: Sí. ¿Pero dice usted que, una vez que la mente se fragmenta, la inteligencia se ha ido?

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Pero ahora está usted abriendo un interrogante en este problema; también dice que la fragmentación puede terminarse.

KRISHNAMURTI: Así es.

B: Ésa parece ser una contradicción.

KRISHNAMURTI: Parece serlo, pero no lo es.

S: Todo lo que yo conozco es la fragmentación.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto...

S: ...eso es lo que tengo.

KRISHNAMURTI: Atengámonos a ello y comprobemos si puede terminar. Examinémoslo cuidadosamente.

B: Pero si usted dice que la inteligencia no puede operar cuando la mente se halla fragmentada...

KRISHNAMURTI: ¿Es la seguridad psicológica más importante que la seguridad biológica?

S: Ésa es una pregunta interesante.

KRISHNAMURTI: Prosiga.

S: Una cosa que hemos condensado...

KRISHNAMURTI: No, yo estoy formulando una pregunta, no nos apartemos de ella. Pregunto: «¿Es la seguridad psicológica más importante que la seguridad biológica, que la seguridad física?».

S: No lo es, pero parece como si lo fuera.

KRISHNAMURTI: No, no se aleje de ello. Aténgase a la pregunta. ¿Lo es para usted?

S: Yo diría que sí, que lo psicológico parece...

B: ¿Qué es lo realmente verdadero?

S: No, lo realmente verdadero es que la seguridad biológica es más importante.

KRISHNAMURTI: ¿La biológica? ¿Está seguro?

S: No, pienso que lo que realmente me preocupa más es la seguridad psicológica.

KRISHNAMURTI: La seguridad psicológica.

S: Ésa es la que más me preocupa.

KRISHNAMURTI: Es la que impide la seguridad biológica.

S: Correcto. Ahora creo entender en qué consiste aquella seguridad psicológica.

KRISHNAMURTI: No, no. Debido a que busco seguridad psicológica en las ideas, en el conocimiento, en las imágenes, en las conclusiones, esto me impide tener seguridad biológica, física —para mí mismo, para mis hijos, para mis hermanos. No puedo tenerla. Porque la seguridad psicológica dice que soy un hindú, un grandísimo personaje en un insignificante rincón.

S: Sin duda. Realmente siento que la seguridad psicológica...

KRISHNAMURTI: ¿Podemos, pues, liberarnos del deseo de estar psicológicamente seguros?

S: Justamente. Ésa es la cuestión.

KRISHNAMURTI: Por supuesto que lo es.

S: Es el nudo del problema, de acuerdo.

KRISHNAMURTI: La noche pasada estuve escuchando a diversas personas disputar en la televisión —el presidente de esto, el no sé qué de aquello, discutiendo acerca de Irlanda y varias otras cosas. Cada uno de esos hombres estaba completamente convencido de lo que decía.

S: Es así. Yo asisto a reuniones todas las semanas. Cada persona piensa que su categoría es la más importante.

KRISHNAMURTI: Así es que el hombre ha dado más importancia a la seguridad psicológica que a la seguridad biológica, física.

B: Pero no está claro por qué debe engañarse a sí mismo de este modo.

KRISHNAMURTI: Se ha engañado a sí mismo porque... ¿Por qué? ¿Por qué?

S: Las imágenes, el poder.

KRISHNAMURTI: No, señor, es algo mucho más profundo que eso. ¿Por qué ha dado importancia a la seguridad psicológica?

S: Al parecer, pensamos que ahí es donde se encuentra la seguridad.

KRISHNAMURTI: No, examinémoslo más a fondo. El yo es la cosa más importante.

S: Correcto. Es lo mismo.

KRISHNAMURTI: No, el yo: mi posición, mi felicidad, mi dinero, mi casa, mi mujer, yo.

B: Yo, sí. ¿Y no es que cada uno siente que él es la esencia de todo? El yo es la esencia misma de todo. Yo sentiría, si el 'yo' desapareciera, que el resto no tiene significado alguno.

KRISHNAMURTI: Ése es todo el problema. El yo me da, psicológicamente.

B: Parece ser de suma importancia, por supuesto.

S: Sumamente importante.

B: Sí, la gente piensa: si yo estoy triste, entonces el mundo entero carece de sentido... ¿Verdad?

S: No es sólo eso; yo estoy triste si el 'yo' es sumamente importante.

KRISHNAMURTI: No; estamos diciendo que en el yo radica la más grande seguridad.

S: Correcto. Eso es lo que pensamos.

KRISHNAMURTI: No, no lo que pensamos. Es así.

B: ¿Qué entiende usted al decir que es así?

KRISHNAMURTI: En el mundo es eso lo que está sucediendo.

B: Es lo que está sucediendo. Pero se trata de una ilusión.

KRISHNAMURTI: Llegaremos a eso más tarde.

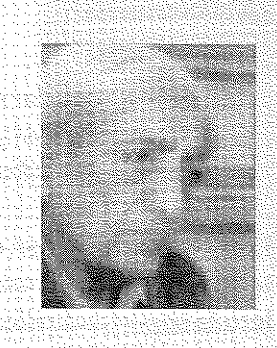
S: Creo que ése es el punto exacto. Que ello es así; que el 'yo' —me gusta expresarlo de este modo— que el 'yo' es lo importante. Que él es todo lo que existe.

KRISHNAMURTI: Psicológicamente.

S: Psicológicamente.

KRISHNAMURTI: Yo, mi país, mi dios, mi casa.

S: Hemos captado el punto.



Diálogo 2

18 de mayo (por la mañana)

KRISHNAMURTI: ¿Podemos proseguir desde el punto donde quedamos ayer? ¿O quisieran ustedes empezar con algo nuevo?

Dr. Bohm: Yo pensaba que hay un punto que no quedó del todo claro en lo que discutimos ayer. Hemos aceptado que la seguridad, la seguridad psicológica, era más bien algo falso, que se trataba de una ilusión, pero en general no creo que hayamos puesto muy en claro por qué pensamos que es una ilusión. Vea, la mayoría siente que la seguridad psicológica es buena y muy necesaria, y que cuando esta seguridad se altera, cuando una persona se halla atemorizada o incluso angustiada —perturbada hasta el punto de que podría requerir tratamiento— tal persona siente que la seguridad psicológica es necesaria antes de que pueda siquiera comenzar a hacer cualquier cosa.

KRISHNAMURTI: Sí, correcto.

B: Yo no creo que esté del todo claro por qué ha de afirmar uno que la seguridad psicológica no es realmente tan importante como la seguridad física.

KRISHNAMURTI: Pienso que eso lo hemos puesto completamente en claro, pero investiguémoslo. Realmente, ¿existe en absoluto la seguridad psicológica?

B: No creo que eso lo hayamos discutido a fondo ayer.

KRISHNAMURTI: Desde luego, nadie acepta eso. Pero nosotros estamos inquiriendo al respecto, investigamos el problema.

B: Yo pienso que si a alguien que se halla muy perturbado mentalmente usted le dice que la seguridad psicológica no existe, esa persona se sentiría mucho peor.

KRISHNAMURTI: Sufriría un colapso, por supuesto.

Dr. Shainberg: Es verdad.

KRISHNAMURTI: Nosotros estamos hablando de la gente racional que está completamente en sus cabales.

S: OK.

KRISHNAMURTI: Nos preguntamos si existe en absoluto seguridad psicológica alguna: permanencia, estabilidad, el sentimiento de una existencia con bases firmes, profundamente arraigada psicológicamente... Yo creo en algo...

S: ...y eso me da...

KRISHNAMURTI: ...que puede ser la más absurda de las creencias...

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: ...una creencia neurótica. Y yo creo en eso.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Ello me da un extraordinario sentimiento de vitalidad y estabilidad.

B: Se me ocurren dos ejemplos: uno es que si yo pudiera realmente creer que después de morirme habré de irme al cielo, si pudiera asegurarme de ello por completo, entonces me sentiría muy seguro en cualquier parte sin importar lo que pasara.

S: Eso le haría sentirse bien.

B: Bueno, realmente no tendría que preocuparme; todas las penas serían transitorias; estaría muy seguro de que con el tiempo todo habría de ir muy bien. ¿Comprende?

KRISHNAMURTI: Correcto. Ésa es más o menos la actitud de todo el mundo asiático.

B: O, si soy comunista, pienso que andando el tiempo el comunismo habrá de solucionarlo todo; ahora estamos sufriendo un montón de dificultades, pero valdrá la pena y, al final, todo estará muy bien. Si yo pudiera tener la certeza de eso, entonces me sentiría muy seguro interiormente, aun cuando las condiciones presentes fueran muy penosas.

S: OK. Completamente de acuerdo.

KRISHNAMURTI: Bien, aunque uno pueda tener estas fuertes creencias que nos dan un sentimiento de seguridad, de

permanencia, nosotros estamos inquiriendo si una cosa así existe en realidad, si existe en los hechos...

S: Sí, sí. Pero yo quiero preguntarle algo a David. Tomemos a un científico, un sujeto que va a su laboratorio todos los días, o tomemos a un médico —¿adquiere él seguridad por la propia rutina de su vida?

KRISHNAMURTI: Por su conocimiento.

S: Sí, por su conocimiento.

B: Bueno, él pretende que está aprendiendo las leyes permanentes de la naturaleza, que realmente logra una cosa que significa algo.

S: Sí.

B: Y también obtiene una posición en la sociedad —es muy conocido, se le respeta, y está bien asegurado financieramente.

S: Él cree que todas estas cosas le darán seguridad. La madre cree que un hijo habrá de darle seguridad a ella.

KRISHNAMURTI: Psicológicamente, ¿no tiene usted seguridad?

S: Sí. He obtenido seguridad de mis conocimientos, de mi rutina, de mis pacientes, de ver a mis pacientes, de mi posición...

B: Pero en eso hay conflicto, porque si lo pienso un poco lo pongo en duda, lo cuestiono. Digo que todo eso no parece tan seguro, puede pasar cualquier cosa; puede haber una guerra, puede venir una depresión, pueden producirse inundaciones...

S: Es cierto.

KRISHNAMURTI: ¡De repente puede haber gente cuerda en el mundo!

B: Por eso digo que en mi seguridad hay confusión y conflicto, porque no estoy seguro de ello. Pero si yo tuviera una creencia absoluta en Dios y en el cielo...

KRISHNAMURTI: ¡Esto es tan obvio!

S: Es obvio; concuerdo con usted en que es obvio, pero creo que eso debe sentirse realmente.

KRISHNAMURTI: Pero señor; usted, Dr. Shainberg, usted es la víctima.

S: Yo seré la víctima.

KRISHNAMURTI: Por el momento. ¿No tiene usted una fuerte creencia?

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: ¿No tiene una sensación de permanencia en alguna parte de usted?

S: Pienso que sí.

KRISHNAMURTI: ¿Psicológicamente?

S: Sí, así es. Quiero decir que tengo un sentimiento de permanencia respecto de mi propósito.

KRISHNAMURTI: ¿Propósito?

S: Quiero decir mi trabajo.

KRISHNAMURTI: ¿Su conocimiento?

S: ...mi conocimiento, mi...

KRISHNAMURTI: ...estatus...

S: ...mi estatus, la continuidad de mi interés. ¿Sabe lo que quiero expresar?

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Hay una sensación de seguridad y el sentimiento de que puedo ayudar a alguien.

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Y de que puedo cumplir con mi trabajo.

KRISHNAMURTI: Eso le da seguridad, seguridad psicológica.

S: Hay algo respecto a eso de estar seguro. ¿Qué estoy diciendo cuando digo 'seguridad'? Estoy diciendo que no estaré solo.

KRISHNAMURTI: No, no. Sentirse seguro, sentir que uno tiene algo que es indestructible.

S: Lo cual significa... No, yo no lo siento así, sino más bien en el sentido de lo que va a suceder andando el tiempo. Me pregunto: «¿De qué tendré que depender? ¿Qué va a ser de mi tiempo? ¿Estaré solo, vacío?».

KRISHNAMURTI: No, señor.

S: ¿No es eso la seguridad?

KRISHNAMURTI: Como lo señaló el Dr. Bohm, si uno tiene una fuerte creencia en la reencarnación como la tiene todo el mundo asiático —entonces no importa lo que ocurra. Usted puede ser desdichado en esta vida, pero en la próxima vida será más feliz. Por lo tanto, eso le proporciona un gran sentimiento de que «esto no es importante, pero aquello sí es importante».

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Y eso me da un sentimiento de gran bienestar, porque este mundo, de cualquier modo es transitorio, y eventualmente he de llegar a algo que tendrá permanencia.

S: Eso es en el mundo asiático; pero pienso que en el mundo occidental uno no tiene esa...

KRISHNAMURTI: ¡Oh, sí! Ustedes la tienen...

S: ...con un enfoque diferente

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

B: Es diferente, pero siempre hemos tenido esta búsqueda de la seguridad.

S: Sí; correcto. Pero ¿qué piensa usted que es la seguridad? Quiero decir, por ejemplo, que uno llega a ser científico, tiene su propio laboratorio, consulta libros todo el tiempo —¿de acuerdo? ¿A qué diantres llama usted seguridad?

KRISHNAMURTI: Tener algo...

S: ¿Conocimiento?

KRISHNAMURTI: ...algo a lo que usted pueda asirse y que no sea perecedero. Podrá perecer eventualmente, pero mientras tanto está ahí para que uno se aferre a ello.

B: Existe el sentimiento de que eso es permanente. Como las personas que en el pasado acostumbraban a acumular oro porque el oro es el símbolo de lo imperecedero.

S: Todavía tenemos gente que acumula oro... Están los hombres de negocios, ellos tienen dinero.

B: Usted siente que eso está realmente ahí. Nunca se corroerá, nunca se esfumará, y uno puede confiar en ello.

S: Entonces se trata de algo en que yo pueda confiar.

KRISHNAMURTI: Confiar, aferrarse, asirse, apegarse a algo.

S: El yo.

KRISHNAMURTI: Exactamente.

S: Sé que soy médico. Puedo confiar en eso.

KRISHNAMURTI: La experiencia y, por otra parte, la tradición.

S: La tradición. Yo sé que si hago tal cosa con mi paciente, obtendré cierto resultado —puede que no llegue a ningún resultado bueno, pero obtendré este resultado.

KRISHNAMURTI: Creo que eso está realmente claro, entonces.

B: Sí, está bastante claro que esto es parte de nuestra sociedad.

KRISHNAMURTI: Parte de nuestro condicionamiento.

B: El condicionamiento de que deseamos algo que sea seguro y permanente. Al menos así pensamos.

S: En Occidente, pienso, existe un sentimiento de anhelar la inmortalidad.

KRISHNAMURTI: Eso es la misma cosa.

B: ¿No diría usted que en cuanto el pensamiento puede proyectar el tiempo, desea poder proyectarlo todo lo más lejos que sea posible en el futuro? En otras palabras, la anticipación de lo que va a venir es ya el sentimiento presente. Si uno espera que algo malo pueda acontecerle, se siente mal ya.

KRISHNAMURTI: Es cierto.

B: Por lo tanto, uno quisiera librarse de ello.

S: En consecuencia, espera que eso no ocurra.

B: Que todo estará bien.

S: Correcto.

B: La seguridad vendría a ser, entonces, la esperanza de que todo estará bien en el futuro...

KRISHNAMURTI: Así es.

S: De que continuará.

B: De que llegará a ser mejor; si no es tan bueno ahora, seguramente mejorará.

S: Entonces, ¿la seguridad es el llegar a ser?

KRISHNAMURTI: Sí, llegar a ser, mejorar, tornarse perfecto.

S: Yo trato enfermos todo el tiempo. La creencia que ellos proyectan es: «Yo llegaré a...», o: «Encontraré a alguien que me ame». Veo pacientes que dicen: «Llegaré a ser jefe del Departamento», «Me convertiré en el más famoso de los médicos», «Seré el mejor tenista»... El mejor, el superior.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto.

B: Bien, cuando uno dice eso, parece que todo está concentrado en el hecho de esperar que con el tiempo la vida será buena.

KRISHNAMURTI: Sí, que la vida será buena andando el tiempo.

B: Pero a mí me parece que la cuestión no habría de surgir a menos que uno tuviera una gran experiencia de que la vida no es tan buena. En otras palabras, es una reacción al hecho de haber tenido tanta experiencia de frustraciones, sufrimientos...

KRISHNAMURTI: ¿Diría usted que no somos conscientes de todo el movimiento del pensar?

B: Es solamente natural sentir que he tenido muchas experiencias de sufrimiento y desengaño y peligro, y que ahora me gustaría poder esperar que ya todo irá bien. A primera

vista, parecería que eso es completamente natural. Pero ahora usted dice que no lo es.

KRISHNAMURTI: Lo que decimos es que no existe una cosa como la seguridad psicológica. Hemos definido lo que entendemos por seguridad. No necesitamos machacar sobre eso una y otra vez.

S: No, creo que eso lo hemos captado.

B: Sí, pero ¿está claro ahora que estas esperanzas son realmente vanas? Eso debería ser obvio, ¿no es así?

KRISHNAMURTI: Señor, al final de todo está la muerte.

B: Sí.

KRISHNAMURTI: Uno desea estar seguro durante los próximos diez años, eso es todo, o durante cincuenta años. Después ya no importa. O si realmente importa, uno cree en algo —que hay Dios, que uno habrá de sentarse a su diestra, o lo que fuere que creamos. Por lo tanto, trato de descubrir no sólo que la permanencia no existe psicológicamente, sino que en lo psicológico no hay un mañana.

B: Eso no ha salido a la luz todavía.

KRISHNAMURTI: Desde luego, desde luego.

B: Podemos decir que, empíricamente, sabemos que estas esperanzas de seguridad son falsas, porque primero que nada —dice usted— está la muerte y, en segundo lugar, uno no puede confiar en cosa alguna; materialmente todo cambia.

KRISHNAMURTI: Todo fluye.

B: Mentalmente, todo cuanto hay en la cabeza cambia de modo constante. Uno no puede confiar en sus propios sentimientos, no puede confiar en que disfrutará de alguna cosa que ahora está disfrutando, no puede confiar en la salud, no puede confiar en el dinero.

KRISHNAMURTI: Usted no puede depender de su mujer, no puede depender... de nada.

S: De acuerdo.

B: De modo que eso es un hecho. Pero yo digo que usted está sugiriendo algo más profundo.

KRISHNAMURTI: Sí, señor.

B: Pero nosotros no nos basamos solamente en esa observación.

KRISHNAMURTI: No, eso es muy superficial.

S: Sí; ahí estoy de acuerdo con usted.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, si la seguridad real, básica, profunda, no existe, ¿hay, entonces, psicológicamente, un mañana? En consecuencia, usted deja de lado toda esperanza. Si no existe un mañana, uno elimina toda esperanza.

B: Lo que usted entiende por mañana, ¿es el mañana en que las cosas irán mejor?

KRISHNAMURTI: Mejor, más... Un gran éxito, una gran comprensión, un mayor...

B: ...más amor.

KRISHNAMURTI: ...más amor, siempre eso.

S: Creo que vamos demasiado ligeros. Me parece que hay un salto ahí; porque mientras le escucho a usted, le oigo decir que la seguridad no existe.

KRISHNAMURTI: Pero es así.

S: Sin embargo, para mí, decir —realmente decir: «Yo sé que la seguridad no existe...».

KRISHNAMURTI: ¿Por qué no dice eso?

S: Es lo que trato de entender. ¿Por qué no lo digo?

B: ¿No es un hecho, un hecho perfectamente observado, el de que nada hay en que uno pueda confiar psicológicamente?

S: Correcto, pero vea usted, yo pienso que hay una acción ahí. Krishnaji pregunta: «¿Por qué no dice usted que la seguridad no existe?». ¿Por qué no lo digo?

KRISHNAMURTI: Cuando usted escucha que la seguridad no existe, ¿ve eso como una idea abstracta o lo ve como un hecho real? Como aquella mesa, como su mano ahí, como esas flores.

S: Pienso que en la mayoría de los casos eso se vuelve una idea.

KRISHNAMURTI: Justamente así es.

B: ¿Por qué debe volverse una idea?

S: Creo que ése es el problema. ¿Por qué se vuelve una idea?

KRISHNAMURTI: ¿Es ello parte de su entrenamiento profesional?

S: Parte, sí. Parte de mi condicionamiento.

KRISHNAMURTI: Parte de una objeción real a ver las cosas como son.

S: Eso es verdad.

B: Si uno trata de ver que la seguridad no existe, algo parece estar ahí intentando protegerse —digamos que parece ser un hecho que el yo está ahí. ¿Ve usted lo que quiero decir?

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

B: Y si el yo está ahí exige seguridad, y esto crea una resistencia a aceptar como un hecho que la seguridad no existe, e induce a formularlo como una idea solamente. Al parecer, el yo no ha sido negado como algo factual que está ahí. Aparentemente factual.

KRISHNAMURTI: ¿Es que uno rehúsa ver las cosas como son? ¿Se niega uno a ver que es estúpido —no usted—, quiero decir que uno es estúpido? Reconocer que uno es estúpido, ya es...

S: Sí. Usted me dice: «Usted rehúsa admitir que es estúpido» —digamos que se trata de mí—; eso significa, entonces, que tengo que hacer algo...

KRISHNAMURTI: No, todavía no. La acción viene por la percepción, no por la ideación.

S: Me alegra que usted investigue esto.

B: Al parecer, mientras existe este sentimiento del yo, el yo debe afirmar que es perfecto, ¿no es así?

KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto.

S: ¿Qué es, entonces, lo que torna tan difícil para mí destruir esta urgencia de seguridad? ¿Por qué no puedo hacerlo?

KRISHNAMURTI: No, no. No se trata de cómo pueda hacerlo. Vea, usted está penetrando ya en el reino de la acción.

S: Que yo creo es el punto crucial.

KRISHNAMURTI: Yo digo: «Primero véalo». Y desde esa percepción, la acción es inevitable.

S: Muy bien. Entonces se trata de ver la inseguridad. ¿Usted ve la inseguridad? ¿Realmente la ve?

KRISHNAMURTI: No. No. No. ¿Ve usted que realmente se aferra a algo, a alguna creencia que le proporciona seguridad?

S: OK.

KRISHNAMURTI: Yo me aferro a esta casa; en ella estoy seguro. La casa me da un sentimiento de orgullo, de posición; me comunica una sensación de seguridad física y, por lo tanto, psicológica.

S: De acuerdo, y significa un lugar adonde ir.

KRISHNAMURTI: Un lugar adonde ir. Pero si salgo, pueden matarme y lo he perdido todo. Podría haber un terremoto y todo desaparecería. ¿Usted ve realmente eso? El verlo, la percepción de ello es acción total con respecto a la seguridad.

S: Puedo ver que ésa es la acción total.

KRISHNAMURTI: No, eso es todavía una idea.

S: Sí, tiene razón. Comienzo a entender que esta estructura completa constituye el modo en que veo todas las cosas del mundo —¿correcto? Comienzo a ver que ella, mi esposa, y todas estas personas encajan dentro de esa estructura.

KRISHNAMURTI: Usted las ve, y ve a su esposa, a través de la imagen que tiene de ellos.

S: Correcto. Y a través de la función que ellos cumplen.

B: La relación que tienen con usted, sí.

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Correcto. Ésa es la función que cumplen.

KRISHNAMURTI: La seguridad es el cuadro, la imagen, la conclusión.

S: Es verdad.

B: Sí, pero ¿por qué eso se muestra tan real? Yo veo que existe un pensamiento, un proceso que avanza continuamente...

KRISHNAMURTI: ¿Pregunta usted por qué esta imagen, esta conclusión se vuelve tan fantásticamente real?

B: Sí. Parece hallarse ahí como algo real, y todo está referido a ella.

KRISHNAMURTI: Más real que los mármoles, que las colinas...

B: Que todo, sí.

S: Más real que todo.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué?

S: Es difícil decir por qué. Porque ella podría darme seguridad.

KRISHNAMURTI: No. Hemos llegado más lejos que eso.

B: Porque... Supongamos en sentido abstracto o ideal que uno puede ver todo el asunto como no seguridad en absoluto. Quiero decir, observarlo de manera profesional y abstracta.

S: Eso es poner el carro delante del caballo.

B: No, sencillamente digo que si esa fuera alguna materia simple, con tantas pruebas uno ya la habría aceptado.

S: Es cierto.

B: Pero cuando se llega a esto, ninguna prueba parece funcionar.

S: No. Parece que nada funciona.

B: Uno dice todo eso, pero aquí estoy yo representado por la sólida realidad de mí mismo y mi seguridad, y hay una especie de reacción que parece decir: «Bueno, eso podría ser», pero en realidad son solamente palabras. La cosa real es el yo.

S: Pero hay más que eso. ¿Por qué ese yo tiene una fuerza semejante? Quiero decir, ¿por qué parece asumir tanta importancia?

B: Bueno, quizá... Pero yo digo que la cosa real es el yo, el cual es sumamente importante.

S: No hay duda acerca de eso. Yo, yo —el yo es importante.

KRISHNAMURTI: El yo es una idea.

B: Podemos ver de manera abstracta que no es más que una idea. La cuestión es cómo irrumpir dentro de este proceso.

KRISHNAMURTI: Yo pienso que podemos irrumpir, o abrirnos paso en este proceso, o ir más allá de él, sólo gracias a la percepción.

B: La dificultad estriba en que todo cuanto hemos estado discutiendo al respecto lo es en forma de ideas. Pueden ser ideas correctas, pero ellas no irrumpirán en esto.

S: Correcto.

B: Porque esto domina la totalidad del pensamiento.

S: Eso es verdad. Quiero decir que uno podría incluso preguntar por qué estamos nosotros aquí. Estamos aquí porque queremos...

KRISHNAMURTI: No, señor. Mire: si yo siento que mi seguridad radica en alguna imagen que tengo, una representación mental, un símbolo, una conclusión o un ideal, no lo expondría como una abstracción sino que lo haría descender al terreno real. Uno ve que es así. Yo creo en algo; realmente, de hecho. Entonces pregunto: «¿Por qué creo?»

B: ¿Usted ha hecho realmente eso?

KRISHNAMURTI: No, no lo he hecho porque no tengo creencias. No tengo imagen alguna, no tengo que dedicarme a toda esta suerte de pasatiempos. Yo dije: «Si...».

S: Si... Correcto.

KRISHNAMURTI: Entonces quisiera introducir lo abstracto en una realidad perceptiva.

S: O sea, que debo ver mi creencia, ¿no es eso?

KRISHNAMURTI: Véala.

S: Ver mi creencia. Correcto. Ver ese 'mí' en funcionamiento.

KRISHNAMURTI: Sí, si gusta expresarlo de ese modo. Señor, aguarde un minuto. Tome una cosa simple: ¿tiene usted una conclusión acerca de algo? ¿Un concepto?

S: Sí.

KRISHNAMURTI: Ahora espere un poco. ¿Cómo se ha producido eso? Tome algo sencillo —el concepto que dice: «Yo soy inglés».

B: La dificultad consiste en que nosotros probablemente no nos sentimos apegados a conceptos semejantes.

KRISHNAMURTI: Muy bien.

S: Tomemos uno que sea real para mí: el concepto que tengo de mí como médico.

KRISHNAMURTI: Un concepto.

S: Ése es un concepto. Es una conclusión basada en el adiestramiento profesional, en la experiencia, en el goce que me proporciona el trabajo.

KRISHNAMURTI: ¿Y eso qué significa? Un médico implica —la conclusión significa que él es capaz de ciertas actividades.

S: Correcto. OK. Tomemos eso, concretamente.

KRISHNAMURTI: Trabaje en ello.

S: De modo que ahora tengo el hecho concreto de que he recibido este adiestramiento profesional, de que obtengo este placer de mi trabajo, obtengo una especie de realimentación...

KRISHNAMURTI: Sí, señor. Prosiga.

S: Muy bien. Entonces ésa es mi creencia. Esa creencia de que soy médico está basada en todo eso, en ese concepto.

KRISHNAMURTI: Sí.

S: OK. Entonces yo actúo constantemente para continuar eso.

KRISHNAMURTI: Sí, señor, eso está entendido. Por tanto, usted tiene una conclusión, tiene un concepto de que es médico.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Basado en el conocimiento, en la experiencia, en la actividad de todos los días...

S: Así es...

KRISHNAMURTI: ...en el placer y todo lo demás.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: ¿Qué es, entonces, lo real en eso? ¿Qué es verdadero en eso? Entendiéndose por real los hechos, lo factual.

S: Ésa es una buena pregunta. ¿Qué es lo factual...?

KRISHNAMURTI: Espere. ¿Qué es lo factual en eso? Su adiestramiento profesional.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Su conocimiento.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Su trabajo cotidiano.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Eso es todo. Lo demás es una conclusión.

B: Pero ¿qué es lo demás?

KRISHNAMURTI: Lo demás: «Yo soy mucho mejor que algún otro».

B: O bien, que esto va a mantenerme constantemente ocupado.

KRISHNAMURTI: Constantemente. Nunca estaré solo.

S: Correcto.

B: Pero ¿no existe ahí un cierto temor de que si yo no tuviera esto, las cosas se pondrían muy mal?

KRISHNAMURTI: Desde luego.

S: Correcto. OK.

B: Y ese temor parece estimularme...

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Y si los pacientes no vuelven...

B: ...entonces no tendré dinero. Temor.

KRISHNAMURTI: Temor.

S: Falta de actividad.

KRISHNAMURTI: Y, por lo tanto, soledad. En consecuencia, hay que estar ocupado.

S: Estar ocupado haciendo esto —para completar el concepto. OK. ¿Se da cuenta usted de lo importante que es para toda la gente el estar ocupada?

KRISHNAMURTI: Por supuesto, señor.

S: ¿Capta la sustancia de eso?

KRISHNAMURTI: Desde luego.

S: Lo importante que es para la gente el estar ocupada. Puedo verlos corriendo de aquí para allá.

KRISHNAMURTI: Señor, un ama de casa está ocupada. Quítele esa ocupación y ella dirá: «Por favor...».

B: «¿Qué voy a hacer?».

S: Eso lo conocemos como un hecho. Desde que hemos introducido en las casas los equipos eléctricos, las mujeres se están volviendo locas, no tienen nada que hacer con su tiempo.

KRISHNAMURTI: El resultado de esto es el efecto sobre los hijos —ni me hablen de eso.

S: De acuerdo. OK. Prosigamos. Tenemos, pues, este hecho.

KRISHNAMURTI: Bien, ¿es esta ocupación algo abstracto? ¿O es una realidad factual?

S: Ahora es una realidad factual. Yo estoy realmente ocupado.

KRISHNAMURTI: No.

B: ¿Cómo es eso?

KRISHNAMURTI: Usted está realmente ocupado, ¿eh?

S: Sí.

KRISHNAMURTI: Todos los días.

S: Todos los días.

B: ¿Qué entiende usted por estar realmente ocupado?

S: ¿Qué quiere usted decir?

B: Bueno, uno puede afirmar que está realmente comprometido en todas estas ocupaciones —eso está claro. Me refiero al hecho de ver a los pacientes como médico.

S: Usted hace lo suyo.

B: Yo hago lo mío, obtengo mi remuneración y así sucesivamente. El estar ocupado me parece que tiene un sentido psicológico. Hay algo que una vez vi en televisión acerca de una mujer sumamente perturbada, lo cual se revelaba en el electroencefalograma. Pero cuando esa mujer estaba ocupada haciendo sumas aritméticas, el electroencefalograma era perfectamente uniforme. Apenas dejaba de hacer sumas, todo volvía a lo de antes. Por lo tanto, ella tenía que hacer constantemente algo para que el cerebro se mantuviera funcionando de manera correcta.

KRISHNAMURTI: ¿Y eso qué significa?

B: Sí, ¿qué significa?

KRISHNAMURTI: Un proceso mecánico.

S: Es cierto.

B: Parece que el cerebro comienza a agitarse en toda su extensión a menos que tenga esto.

KRISHNAMURTI: Un constante...

B: ...contenido.

KRISHNAMURTI: De ese modo uno se ha reducido a ser una máquina.

S: ¡No diga eso! No, eso no es agradable. Pero es verdadero. Yo he... Quiero decir que... Siento que hay una...

KRISHNAMURTI: ...respuesta mecánica.

S: ¡Oh, sí! Un sometimiento.

KRISHNAMURTI: Desde luego.

B: Pero ¿por qué el cerebro comienza a alborotarse tanto cuando no está ocupado? Ésa parece ser una experiencia corriente.

KRISHNAMURTI: Porque en la ocupación hay seguridad.

B: Hay orden.

KRISHNAMURTI: Orden.

S: En la ocupación hay una especie de orden mecánico.

B: Correcto. Por tanto, sentimos que nuestra seguridad implica realmente que necesitamos orden, ¿no es verdad?

KRISHNAMURTI: Así es.

B: Necesitamos orden dentro del cerebro. Deseamos poder proyectar el orden en el futuro, para siempre.

S: Eso es verdad. Pero ¿diría usted que uno puede obtener esa seguridad mediante el orden mecánico?

B: Entonces eso no le satisface; uno dice: «Esta vida mecánica me está enfermando, quiero algo más interesante».

KRISHNAMURTI: ¡Aquí es donde intervienen los gurús!

B: Entonces la cosa se enloquece de nuevo. El orden mecánico no habrá de satisfacerla. Eso funciona solamente por un ratito.

S: No me gusta el modo en que algo se está insinuando ahí. Saltamos de una cosa a otra. Yo trabajo por satisfacción.

B: Busco algún orden constante, lo cual es bueno, ¿entiende? Y pienso que lo logro mediante mi labor de médico.

S: Sí.

B: Pero poco después empiezo a sentir que eso es demasiado reiterativo. Me aburro.

S: OK. Pero supongamos que no sucede así. Suponga que algunas personas permanecen satisfechas con sus trabajos.

B: Bueno, no lo están realmente. Entiendo que en ese caso se embotan.

KRISHNAMURTI: Completamente; se vuelven mecánicas. Y si uno detiene ese mecanismo, el cerebro enloquece.

S: Eso es cierto.

B: Muy bien. Entonces ellos pueden sentir que están un poco embotados y que desearían algún entretenimiento, o algo que fuera más interesante y excitante. Por lo tanto, existe una contradicción, hay confusión y conflicto.

KRISHNAMURTI: Señor, el Dr. Shainberg formuló una pregunta acerca de algo que le inquieta. Él siente que no lo ha captado a fondo.

S: Tiene usted razón.

KRISHNAMURTI: ¿Qué es lo que le inquieta?

S: Bueno, se trata de esta sensación, que la gente diría que es...

KRISHNAMURTI: No, es lo que usted dice, usted.

S: Digamos que yo puedo lograr este orden ocupándome de algo que me gusta.

KRISHNAMURTI: Prosiga. Avance.

S: Hago algo que me gusta y eso se vuelve aburrido, digamos, o podría tornarse repetitivo, pero en tal caso encontraré nuevos elementos en ello y entonces continuaré haciéndolo un poco más, porque eso me proporciona placer. Quiero decir que obtengo de ello una satisfacción.

B: Correcto.

S: De modo que continúo haciéndolo.

KRISHNAMURTI: Usted se mueve por un proceso mecánico, se aburre de él y se mueve hacia otro proceso mecánico.

S: Es cierto.

KRISHNAMURTI: Se aburre de éste y continúa...

S: Correcto, así es.

KRISHNAMURTI: Y a eso lo llama usted vivir.

S: A eso lo llamo vivir.

B: Veo que la dificultad radica en que ahora intento estar seguro de que podré continuar haciendo esto, porque siempre es posible para mí prever un futuro en que no podré hacerlo; seré demasiado viejo para ello, o tal vez fracase. Puede que pierda el trabajo o algo así. Por lo tanto, todavía tengo inseguridad en ese orden.

KRISHNAMURTI: Esencialmente, es un desorden mecánico.

S: Disfrazándose de orden.

KRISHNAMURTI: Ahora espere un minuto. ¿Usted ve esto? ¿O es todavía una abstracción? Porque usted sabe —como se lo dirá el Dr. Bohm— que idea significa observación; el significado original de la palabra idea es 'observación'. ¿Observa usted esto?

S: Veo eso, sí.

B: Entonces el punto es: ¿usted está impulsado a ello porque le atemoriza la inestabilidad del cerebro? Si uno hace algo porque trata de escapar a la inestabilidad del cerebro, eso sigue siendo desorden.

S: Sí, sí.

B: En otras palabras, ello será meramente disfrazar el desorden.

S: Sí. Entonces, ¿sugiere usted que éste es el desorden natural del cerebro?

B: No, yo digo que cuando el cerebro carece de ocupación, tiende a caer en el desorden.

KRISHNAMURTI: En un proceso mecánico el cerebro se siente seguro, y cuando ese proceso mecánico se altera, el cerebro se vuelve inseguro y desordenado.

S: Entonces queda otra vez atrapado en el proceso mecánico.

KRISHNAMURTI: Una vez y otra y otra...

S: Nunca permanece con esa inseguridad.

KRISHNAMURTI: No. Cuando el cerebro percibe este proceso, sigue siendo mecánico. Por lo tanto, hay desorden.

B: La pregunta es: ¿por qué el cerebro queda preso en el mecanismo?

KRISHNAMURTI: Porque eso es lo más seguro, la manera más segura de vivir.

B: Bueno, parece ser así; pero en los hechos es muy...

KRISHNAMURTI: No parece; por ahora es así.

B: Por ahora, pero a la larga no lo es.

S: ¿Lo que usted dice es que estamos limitados por el tiempo, condicionados a esa limitación?

KRISHNAMURTI: No. Por nuestra tradición, por nuestra educación, por la cultura en que vivimos, estamos condicionados a operar mecánicamente.

S: Tomamos el camino fácil.

KRISHNAMURTI: El camino fácil.

B: Al principio —digamos— el cerebro se equivoca y dice: «Esto es lo más seguro»; pero de algún modo es incapaz de ver que ha cometido una equivocación, y se aferra a ella. Al comienzo, uno puede llamarlo un error inocente; el cerebro dice: «Esto parece más seguro y lo seguiré»; y continúa en este proceso mecánico en vez de ver que está equivocado.

KRISHNAMURTI: ¿Se pregunta usted por qué el cerebro no ve que este proceso mecánico es, esencialmente, desorden?

B: Que es esencialmente desorden y que eso es peligroso.

KRISHNAMURTI: Peligroso.

B: Es totalmente ilusorio.

S: ¿Por qué no existe alguna clase de retroacción? En otras palabras, yo hago algo y ello resulta equivocado. En algún punto debo darme cuenta de eso. ¿Por qué no he visto que mi vida es mecánica?

KRISHNAMURTI: ¡Vamos! Espere. ¿Lo ve usted?

S: ¡Pero no lo veo!

KRISHNAMURTI: Espere. ¿Por qué es mecánica?

S: Es repetitiva.

KRISHNAMURTI: Es mecánica.

S: Es mecánica. Deseo que sea fácil. Veo que mantenerla mecánica me da la mayor de las seguridades. Se me ha marcado un límite: mi vida es mecánica porque es repetitiva...

KRISHNAMURTI: No ha contestado mi pregunta.

S: ¡Sé que no lo he hecho! No estoy seguro del sentido de su pregunta.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué su vida se ha vuelto mecánica?

S: ¿Por qué?

B: ¿Por qué sigue siendo mecánica?

KRISHNAMURTI: ¿Por qué se ha vuelto y continúa siendo mecánica?

S: Pienso que sigue siendo mecánica... Es con eso que comenzamos...

KRISHNAMURTI: No. Prosiga con ello. ¿Por qué sigue siendo mecánica?

S: ¿Qué es lo que nos ha hecho aceptar esta manera mecánica de vivir? No estoy seguro de que pueda contestar eso.

KRISHNAMURTI: Mire; ¿no tendría usted miedo?

S: Vería la incertidumbre.

KRISHNAMURTI: No, no. Si lo mecánico de la vida que uno vive se detuviera repentinamente, ¿no estaría usted atemorizado?

S: Sí.

B: ¿No habría cierto peligro?

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Existe el peligro de que las cosas puedan...

S: ...desmoronarse.

KRISHNAMURTI: ...desmoronarse.

S: Es más profundo que eso.

KRISHNAMURTI: Espere. Descúbralo; siga avanzando.

S: No se trata sólo de que hay un genuino peligro, de que yo estaría asustado. Parece como si las cosas asumieran por momentos un efecto terrible.

KRISHNAMURTI: No, señor. El orden total daría una seguridad completa, ¿no es así?

S: Sí.

KRISHNAMURTI: El cerebro necesita un orden total.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: De otro modo no puede funcionar con propiedad. En consecuencia, acepta lo mecánico esperando que ello no conducirá al desastre; esperando encontrar el orden en eso.

B: ¿Diría usted que quizás al principio el cerebro aceptó esto sin saber que tal condición mecánica traería desorden? ¿Que éste sólo penetró en él en un estado de inocencia?

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Y ahora está preso en una trampa y, de algún modo, mantiene este desorden, no desea salir de él.

KRISHNAMURTI: Porque teme un desorden mayor.

B: Sí. Dice: «Todo lo que he construido puede desmoronarse». En otras palabras, yo no estoy en la misma situación que al principio, cuando caí en la trampa, porque ahora he edificado una gran estructura. Tengo miedo de que esa estructura vaya a desmoronarse.

KRISHNAMURTI: Sí, pero lo que yo trato de dar a entender es que el cerebro necesita este orden, de lo contrario no puede funcionar. Él encuentra orden en el proceso mecánico porque está adiestrado para ello desde la infancia —«haz lo que te dicen», etc. Desde el principio estamos condicionados para vivir un proceso mecánico.

B: Y al propio tiempo existe el temor de renunciar a este mecanismo.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto.

B: En otras palabras, uno piensa siempre que sin este mecanismo todo habrá de desmoronarse, especialmente el cerebro.

KRISHNAMURTI: Lo que significa que el cerebro debe tener orden. Y encuentra orden en el comportamiento mecánico. Ahora bien, ¿ve usted realmente que la manera mecánica de vivir conduce al desorden?, el cual es tradición. Si yo vivo completamente en el pasado —pensando que ésa es una

manera muy ordenada de vivir— ¿qué ocurre? Ya estoy muerto y no puedo hacer frente a nada.

S: Siempre me estoy repitiendo a mí mismo, ¿verdad?

KRISHNAMURTI: Así es que digo: «¡Por favor, no perturben mi tradición!». Todos los seres humanos dicen: «He encontrado algo que me proporciona orden, una creencia, una esperanza, esto o aquello, así que déjeme en paz».

S: Es cierto.

KRISHNAMURTI: Y la vida no va a dejarlos en paz. Entonces se atemorizan y establecen otro orden mecánico. ¿Ve usted ahora la totalidad de esto? Si lo ve, hay una acción instantánea disolviéndolo todo y, por lo tanto, hay orden. El cerebro dice: «Por fin tengo un orden que es absolutamente indestructible».

B: Esto no se deduce lógicamente.

KRISHNAMURTI: Se deduciría lógicamente si usted lo investiga.

B: Investigarlo... ¿Podemos llegar a un punto donde ello se derive necesariamente como un hecho?

KRISHNAMURTI: Pienso que podemos investigarlo sólo si uno percibe la estructura mecánica que el cerebro ha desarrollado, cultivado y a la cual se apega.

S: ¿Puedo compartir con usted algo que veo mientras usted está hablando? Lo veo así... No se impacienten conmigo demasiado rápidamente... Yo lo veo de este modo: por mi mente cruzan las diversas clases de intercambio que existen entre las personas; el modo en que ellas hablan, el modo en que yo

les hablo en un grupo. Todo se refiere a lo que sucedió antes. Usted se encuentra con que ellos le dicen a uno quiénes son desde el punto de vista del pasado. Yo puedo ver lo que desean ser. Como un sujeto que me dijo: «Acabo de publicar mi decimotercer libro». Para él es muy importante que yo reciba esa información. Y yo veo esto, veo esta estructura elaborada. Este tipo tiene metida en la cabeza la idea de que yo voy a pensar esto acerca de él, y que después va a ir a la universidad y los demás pensarán lo mismo. Él está siempre viviendo así y toda la estructura es elaborada —¿correcto?

KRISHNAMURTI: ¿Usted hace eso?

S: ¡Cuándo «dejó usted de pegarle a su mujer»! Por supuesto que hago eso. Lo estoy haciendo ahora mismo. Y estoy viendo ahora mismo la estructura en todos nosotros.

KRISHNAMURTI: Pero ¿ve usted que la acción fragmentaria es una acción mecánica?

S: Eso es verdad. Eso está ahí, Krishnaji. Así somos.

KRISHNAMURTI: Y, por lo tanto, la acción política jamás puede resolver ninguno de los problemas humanos. Ni puede hacerlo el científico —él es otro fragmento.

S: ¿Pero se da cuenta de lo que dice? Veamos realmente lo que está diciendo. Las cosas son así, la vida es así.

KRISHNAMURTI: Correcto.

S: ¿Correcto? Las cosas son de este modo. Durante años y años y años...

KRISHNAMURTI: Entonces, ¿por qué no las cambia?

S: Pero es así como son. Vivimos en función de nuestras estructuras. Vivimos en función de la historia, de nuestros mecanismos, de nuestra conformación. Éste es el modo en que vivimos.

KRISHNAMURTI: Eso significa que cuando el pasado se encuentra con el presente y termina ahí, ocurre una cosa por completo diferente.

S: Sí, pero el pasado no se encuentra con el presente tan a menudo. Quiero decir...

KRISHNAMURTI: ...quiero decir que ello está ocurriendo ahora.

S: Ahora, ahora mismo. Correcto. Lo estamos diciendo ahora.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, ¿puede usted detenerse ahí?

S: Debo ver eso totalmente.

KRISHNAMURTI: No. El hecho. El simple hecho. El pasado se encuentra con el presente. Ése es un hecho.

B: ¿Cómo se encuentra el pasado con el presente? Investiguemos eso.

S: ¿Cómo se encuentra el pasado con el presente?

B: Bueno, en pocas palabras. Pienso que cuando el pasado se encuentra con el presente, el pasado deja de actuar. Eso significa que el pensamiento detiene su acción, y de ese modo surge el orden.

S: ¿Piensa usted que el pasado se encuentra con el presente, o es el presente el que se encuentra con el pasado?

KRISHNAMURTI: ¿Cómo se encuentra usted conmigo?

S: En el presente.

KRISHNAMURTI: No. ¿Cómo se encuentra conmigo? Con los recuerdos, las imágenes, la reputación, las palabras, los cuadros mentales, los símbolos —con todo eso, que es el pasado, se encuentra usted conmigo ahora.

S: Eso es cierto, muy cierto. Yo llego a usted con un...

KRISHNAMURTI: El pasado se encuentra con el presente.

S: ¿Y entonces?

KRISHNAMURTI: Se detiene ahí. No avanza.

S: ¿Puede detenerse? ¿Qué es el pasado encontrándose con el presente? ¿En qué consiste esa acción?

KRISHNAMURTI: Se lo mostraré. Yo lo encuentro a usted con el pasado, con mis recuerdos, pero mientras tanto usted podría haber cambiado. Por lo tanto, nunca me encuentro con usted. Lo encuentro con el pasado.

S: Correcto. Ése es un hecho.

KRISHNAMURTI: Es un hecho. Ahora bien, si yo no tuviera en mí ese movimiento que prosigue...

S: ...pero lo tengo.

KRISHNAMURTI: Por supuesto que lo tiene. Pero yo digo que eso es desorden. No puedo encontrarme con usted, entonces.

S: De acuerdo. ¿Cómo lo sabe?

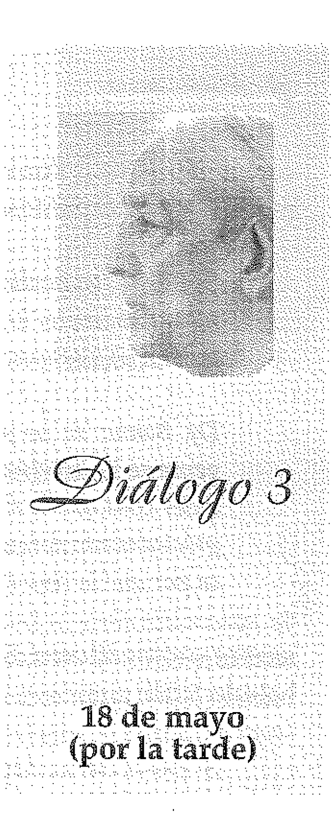
KRISHNAMURTI: No lo sé. Sólo conozco el hecho de que cuando el pasado se encuentra con el presente y continúa, él es uno de los factores del movimiento del tiempo: esclavitud, miedo y todo eso. Si cuando el pasado se encuentra con el presente, uno ve esto, si está totalmente atento a este movimiento, entonces el movimiento se detiene. Entonces yo me encuentro con usted como si fuera la primera vez, entonces hay algo fresco, puro. Es como una flor nueva que se abre.

S: Sí.

KRISHNAMURTI: Creo que proseguiremos esta tarde. No hemos ido realmente a la raíz de todo esto. La raíz, la causa de todo este desorden, esta confusión, este afán y esta ansiedad.

B: ¿Por qué debe el cerebro hallarse en este alocado desorden?

KRISHNAMURTI: Alocado, lo sé. Usted, Dr. Shainberg, que es un médico, un analista, usted tiene que formularse esta pregunta fundamental: ¿por qué? ¿Por qué los seres humanos viven de este modo?



Diálogo 3

18 de mayo
(por la tarde)

KRISHNAMURTI: ¿Empezaremos por donde habíamos quedado? Nos preguntábamos por qué los seres humanos viven de este modo, ¿no es así?

Dr. Shainberg: ¿Cuál es la raíz de ello?

KRISHNAMURTI: El alboroto, la confusión, el sufrimiento que hay tras de todo ello, el conflicto, la violencia. Y tantas personas que ofrecen diferentes modos de resolver los problemas —los gurús, los sacerdotes de todo el mundo, los miles de libros, cada cual ofreciendo una nueva solución, un método nuevo, una nueva manera de solucionar los problemas. Estoy seguro de que esto ha estado ocurriendo durante un millón de años. «Haz esto y estarás muy bien. Haz aquello y todo estará perfecto.» Pero nada parece haber conseguido su propósito de hacer que el hombre viva en orden, con felicidad, con inteligencia, sin esta actividad caótica que prosigue

constantemente. ¿Por qué los seres humanos viven de este modo, en esta espantosa desdicha? ¿Por qué?

S: Bueno, yo he dicho a menudo que lo hacen porque el propio sufrimiento, la propia confusión, los problemas mismos les dan una sensación de seguridad.

Dr. Bohm: Yo no pienso que sea así realmente. Creo que la gente se ha acostumbrado a ello. Uno se acostumbra a cualquier cosa que le suceda, y al cabo de un rato deja de verla, precisamente porque se ha habituado a ella. Pero eso no explica por qué la cosa está ahí.

KRISHNAMURTI: El otro día estaba leyendo que en 5.000 años ha habido 5.000 guerras y todavía seguimos en lo mismo.

S: Eso es cierto. Alguien me dijo una vez que quería ir a combatir a Vietnam porque de otro modo su vida era estar todas las noches en el bar.

KRISHNAMURTI: Lo sé, pero ésa no es la razón. ¿Es que ello nos gusta?

S: No es que nos guste; es casi como si nos gustara el que no nos guste.

KRISHNAMURTI: ¿Todos nos hemos vuelto neuróticos?

S: Sí. Todo el asunto es neurótico.

KRISHNAMURTI: ¿Usted dice eso?

S: Sí. Toda la sociedad es neurótica.

KRISHNAMURTI: ¿Lo cual implica que toda la humanidad es neurótica?

S: Pienso que sí. Éste es el argumento que siempre esgrimimos: «¿Está enferma la sociedad?». Y en ese caso, si uno dice que la sociedad está enferma, ¿cuál es el valor que está usando para la comparación?

KRISHNAMURTI: Uno mismo, que es el neurótico.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, cuando usted se enfrenta a esto, al hecho de que los seres humanos viven de este modo y lo han aceptado durante milenios, dice: «Bueno, ellos están medio locos —dementes, corruptos de arriba abajo»; y entonces vengo yo y pregunto: «¿Por qué?».

S: ¿Por qué persistimos en ello? ¿Por qué estamos locos? Yo veo eso en mis hijos. Se pasan cincuenta horas a la semana frente al aparato de televisión. Ésa es toda la vida de ellos. Mis hijos se ríen de mí; todos sus amigos lo hacen.

KRISHNAMURTI: No, vayamos más lejos; ¿por qué?

S: ¿Por qué? Y sin eso, ¿qué?

KRISHNAMURTI: No; no «y sin eso, ¿qué?».

S: Es en eso que vamos a parar.

B: No, eso es muy secundario. Vea, como decíamos esta mañana, yo pienso que llegamos a depender de ello para estar

ocupados, y la guerra parecería como una manera de liberarse del hastío del bar, o lo que fuere —pero eso es secundario.

KRISHNAMURTI: Y también está el hecho de que cuando voy a combatir en una guerra, me quitan toda responsabilidad. Algún otro se convierte en el responsable —el general...

S: Correcto.

B: Antiguamente, la gente acostumbraba a pensar que la guerra era algo glorioso. Cuando comenzó la primera guerra mundial, en Inglaterra todos vivían en un estado de gran exaltación.

KRISHNAMURTI: Al observar, pues, este panorama de horror —esto yo lo siento muy intensamente porque viajo por todo el mundo y veo que este fenómeno extraordinario ocurre en todas partes—, pregunto por qué la gente acepta vivir de esta manera, por qué acepta todo esto. Nos hemos vuelto cínicos.

B: Nadie cree que pueda hacerse nada al respecto.

S: Así es.

KRISHNAMURTI: ¿Es que nosotros sentimos que nada podemos hacer al respecto?

S: Es eso, seguramente.

B: Ésa ha sido una vieja historia. La gente dice que la naturaleza humana...

KRISHNAMURTI: ...nunca podrá ser modificada.

B: Sí. Eso no es nuevo en absoluto.

KRISHNAMURTI: No es nuevo.

S: Pero indudablemente es cierto que la gente —no digamos la gente— que nosotros sentimos, como lo dije esta mañana, que esto es así, que éste es el modo en que vivimos.

KRISHNAMURTI: Lo sé; pero ¿por qué usted no lo cambia? Usted ve a su hijo mirando durante cincuenta horas la televisión; ve a su hijo largarse a la guerra, ve que lo matan, lo mutilan, lo ciegan —¿por qué?

B: Muchos han dicho que ellos no aceptan que la naturaleza humana sea así, que intentarán cambiarla, y eso no ha funcionado. Los comunistas trataron de hacerlo; otros también lo intentaron. Ha habido tanta experiencia desastrosa, que todo ello se ha sumado a la idea de que la naturaleza humana no cambia.

S: Usted sabe, cuando llegó Freud hizo historia; él nunca afirmó que el psicoanálisis sirve para cambiar a la gente. Dijo que sólo podemos estudiar a la gente.

KRISHNAMURTI: No estoy interesado en eso. Lo conozco. No tengo que leer a Freud, ni a Jung, ni a usted ni a nadie; eso está ahí frente a mí.

S: De acuerdo. Digamos, entonces, que conocemos este hecho acerca de la gente: nadie quiere cambiar.

KRISHNAMURTI: ¿Qué les impide hacerlo?

B: En muchos casos la gente ha intentado cambiar, pero...

S: OK. Pero digamos que ahora no trata de cambiar.

KRISHNAMURTI: Lo hace. Trata de cambiar en docenas de modos diferentes.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Pero esencialmente sigue igual.

B: Ya lo ve; yo pienso que la gente no puede descubrir el modo de cambiar la naturaleza humana.

KRISHNAMURTI: ¿Es así?

B: Bueno, todos los métodos que se han probado son enteramente...

S: ¿Es eso? ¿O es el hecho de que la índole misma del modo en que quieren cambiar es parte del propio proceso?

B: No.

KRISHNAMURTI: Eso es lo que él dice.

B: No, pero yo digo ambas cosas. Digo que, en primer lugar, cualquier cosa que la gente haya intentado no ha sido guiada por una correcta comprensión de la naturaleza humana.

S: En consecuencia, es conducida por el proceso mismo. ¿De acuerdo? Por la acción incorrecta.

B: Sí; tomemos a los marxistas, quienes dicen que la naturaleza humana puede mejorarse, pero sólo cuando se ha modificado toda la estructura económica y política.

KRISHNAMURTI: Ellos han tratado de modificarla, pero la naturaleza humana...

B: ...no pueden modificarla, ya lo ve, porque la naturaleza humana es tal que ellos no pueden cambiarla realmente.

S: Producen un cambio mecánico.

KRISHNAMURTI: Examínelo, señor. Tómese a sí mismo —siento ser personal—, pero si a usted no le importa, sea usted la víctima.

S: El conejillo de Indias.

KRISHNAMURTI: Correcto. ¿Por qué no cambia usted?

S: Bueno, lo que uno siente de inmediato es que todavía hay... Supongo que tendré que decir que existe una especie de falsa seguridad —la fragmentación, los placeres inmediatos que se derivan de la fragmentación. En otras palabras, todavía existe ese movimiento de fragmentación. Así es como el cambio no se produce. No se está viendo todo de forma total.

KRISHNAMURTI: ¿Dice usted que la acción política, la acción religiosa, la acción social, están todas en pugna unas con otras? Y nosotros somos eso.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: ¿Es eso lo que usted dice?

S: Sí, digo eso. Mi respuesta inmediata es: «¿Por qué no cambio? ¿Qué es lo que me impide ver lo total?». No lo sé. Persiste en mí una especie de sentimiento de que algo obtengo del no cambiar.

KRISHNAMURTI: ¿Es la entidad que no desea cambiar la que establece el patrón del cambio y, por lo tanto, el patrón es siempre el mismo bajo un color diferente? No sé si me estoy expresando con claridad.

S: ¿Podría usted decirlo de otro modo?

KRISHNAMURTI: Yo quiero cambiar, y planeo qué es lo que voy a cambiar, el modo de producir este cambio.

S: Entendido.

KRISHNAMURTI: El que planea las cosas es siempre el mismo.

S: Eso es cierto.

KRISHNAMURTI: Pero los patrones cambian.

S: Es verdad. Sí. Yo tengo una imagen de lo que quiero.

KRISHNAMURTI: Así es que cambian los patrones, pero yo, el que desea cambiar, soy el que crea los patrones del cambio.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, yo soy lo viejo y los patrones son lo nuevo, pero lo viejo está siempre conquistando lo nuevo.

S: Así es.

B: Pero cuando hago eso yo no siento que sea lo viejo...

KRISHNAMURTI: ...por supuesto.

B: ...no percibo realmente que yo estoy involucrado en ese viejo material que deseo cambiar.

KRISHNAMURTI: Eso se ha dicho cien millones de veces: «Haz esto y te transformarás». Usted trata de hacerlo, pero el centro es siempre el mismo.

B: Y cada persona que lo hace siente que eso nunca ha sucedido antes.

KRISHNAMURTI: Nunca antes, sí. Durante la lectura de algún libro, mi experiencia es por completo diferente, pero el experimentador es el mismo...

B: ...la misma cosa de siempre, de acuerdo.

KRISHNAMURTI: Pienso que ésa es una de las causas básicas de ello.

S: Sí, sí.

B: Es una especie de truco de prestidigitación por medio del cual lo que origina la dificultad es puesto en la posición de lo que trata de producir el cambio. Es un engaño.

KRISHNAMURTI: Uno se está engañando todo el tiempo cuando dice: «Voy a cambiar eso, voy a volverme aquello». Usted lee algo en algún libro y dice: «Sí, qué cierto es, voy a vivir de acuerdo con ello». Pero el yo que va a vivir de acuerdo con ello es el mismo viejo yo.

S: Correcto, sí. Eso es verdad. Con eso nos topamos al tratar a los pacientes. Por ejemplo, el paciente dirá: «El doctor es el único que va a ayudarme. Pero cuando yo veo que ese doctor es...»

KRISHNAMURTI: «...como yo...»

S: «...es como yo, él no va a poder ayudarme». Entonces el paciente acude a algún otro —la mayoría de ellos acuden a otra terapia.

KRISHNAMURTI: Otro gurú. Después de todo, ellos también son hombres. Todos. Un gurú nuevo o un gurú viejo —es toda la misma vieja tontería.

S: Usted realmente está llegando al punto: que la raíz es esta creencia de que algo o alguien puede ayudarlo a uno.

KRISHNAMURTI: No, la raíz permanece siendo la misma —y nosotros podamos las ramas.

B: Yo pienso que la raíz es algo que no vemos, porque la colocamos en la posición del que se supone que está viendo.

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Dígalo de otra manera.

B: Es una suerte de truco de magia. Nosotros no vemos la raíz porque ésta es puesta en la posición de alguien que la está buscando. No sé si usted lo ve.

KRISHNAMURTI: Sí. La raíz dice que yo estoy buscando la raíz.

S: Correcto.

B: Es como el hombre que dice que busca sus anteojos, y los tiene puestos.

S: O como ese cuento sufí —¿conocen el cuento?— de un sujeto que está buscando una llave que ha perdido. Viene el sufí, ve al tipo gateando por ahí bajo el farol de la calle, y le pregunta: «¿Qué estás haciendo?» «Estoy buscando mi llave.» «¿La has perdido aquí?» «No, la he perdido por allá, pero acá hay más luz».

B: Nosotros proyectamos la luz en otra parte.

KRISHNAMURTI: Sí, señor. Por lo tanto, si quiero cambiar no sigo a nadie, porque todos ellos son como el resto de la pandilla. Yo no acepto ninguna autoridad en todo esto. La autoridad surge sólo cuando estoy confuso, cuando me encuentro en desorden.

S: Eso es verdad.

KRISHNAMURTI: Así que digo: «¿Puedo yo cambiar completamente, en la raíz misma?».

B: Examinemos eso: parece haber una confusión en el lenguaje, porque usted dice 'yo'.

KRISHNAMURTI: Confusión en el lenguaje, lo sé.

B: Usted dice: «Yo voy a cambiar»: y no está claro lo que entiende por 'yo'.

KRISHNAMURTI: El 'yo' es la raíz.

B: El 'yo' es la raíz; ¿cómo puedo yo cambiar, entonces?

KRISHNAMURTI: Ése es todo el problema.

B: Vemos que el lenguaje es causa de confusión, porque usted dice: «Yo tengo que cambiar en la raíz misma»; pero yo soy la raíz. ¿Qué va a suceder, entonces?

S: Sí, ¿qué va a suceder?

KRISHNAMURTI: No, no. ¿Cómo puedo yo no ser yo?

S: Bueno... ¿Qué quiere usted decir con eso?

B: ¿Cómo puedo yo no ser yo? Retrocedamos un segundo. Usted afirma que no va a aceptar ninguna autoridad.

KRISHNAMURTI: ¿Quién es mi autoridad? ¿Quién? Ellos me han dicho: «Haz esto, haz aquello, haz lo otro. Lee este libro y cambiarás. Identifícate con Dios y cambiarás». Pero yo sigo igual que antes —sufro, soy desdichado, estoy confundido, busco ayuda y elijo la que más me satisface. De innumerables y diferentes modos hemos intentado cambiar al hombre; premiándole, castigándole, haciéndole promesas. Nada ha producido este milagroso cambio. Y es un cambio milagroso.

S: Lo sería, sí, sí.

KRISHNAMURTI: Es así. Viendo pues esto, rechazo toda autoridad. Es un rechazo razonable, sensato. Ahora bien, ¿cómo he de proceder? Tengo cincuenta años para vivir; ¿cuál es la acción correcta?

S: ¿Cuál es la acción correcta para vivir como debe vivirse?

KRISHNAMURTI: Si todos dijeran: «No puedo ayudarte, tienes que hacerlo solo, obsérvate a ti mismo», entonces todo comenzaría a actuar. He aquí a un hombre que dice: «Yo estoy

neurótico y no acudiré a ninguna otra clase de neurótico para que me vuelva a mis cabales». ¿Qué es lo que él hace? Él no acepta la autoridad, porque ha creado la autoridad desde su propio desorden.

B: Bueno, ésa es meramente la esperanza de que alguien sabrá qué hacer

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Porque siento que este caos es demasiado para mí y presumo que algún otro puede decirme qué debo hacer. Pero ello proviene de esta confusión.

B: Sí, el desorden crea la autoridad.

KRISHNAMURTI: Aquí, en la escuela, he estado diciendo: «Si ustedes se comportan debidamente no existe autoridad alguna. La conducta en la que todos debemos estar de acuerdo: puntualidad, aseo, esto o aquello. Si la siguen realmente, no hay ninguna autoridad».

S: Sí, entiendo eso. Creo que es un punto clave: que el desorden mismo crea la exigencia de autoridad.

B: No la crea como algo factual. Crea entre la gente la impresión de que la autoridad es necesaria para corregir el desorden. Esto sería más exacto.

KRISHNAMURTI: Principiemos entonces desde aquí. En el acto de rechazar la autoridad, estoy comenzando a tener cordura. Digo: «Ahora que me reconozco neurótico, ¿qué he de hacer? ¿Cuál es la acción correcta en mi vida? ¿Puedo alguna vez descubrirla —estando neurótico?».

S: Entiendo.

KRISHNAMURTI: No puedo. Por lo tanto, me pregunto cuál es la acción correcta. Ahora diré: «¿Puedo librar a mi mente de la neurosis? ¿Es ello posible? No iré a Jerusalén, no iré a Roma, no acudiré a ningún doctor. Porque ahora soy muy serio. Soy extraordinariamente serio porque ésta es mi vida».

B: Uno tiene que ser tan serio a causa del inmenso apremio por escapar...

KRISHNAMURTI: No haré eso.

B: ...usted no lo hará, pero yo digo que en este trance uno probablemente sienta una urgencia inmensa por escapar, diciendo que esto es demasiado para uno.

KRISHNAMURTI: No, no, señor. Usted ve lo que ocurre...

S: ¿Qué ocurre?

KRISHNAMURTI: ...cuando yo descarto la autoridad, tengo mucha más energía.

B: Sí, si usted descarta la autoridad.

KRISHNAMURTI: Porque ahora estoy concentrado en descubrir por mí mismo. No acudo a nadie.

S: Eso es verdad. En otras palabras, debo entonces estar abierto a 'lo que es' eso es todo lo que tengo.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, ¿qué haré?

S: ¿Cuando estoy realmente abierto a 'lo que es'?

KRISHNAMURTI: No abierto. Aquí estoy, aquí está un ser humano atrapado en todo esto; ¿qué es lo que hará? —rechazando toda autoridad, sabiendo que la disciplina social es inmoral...

S: Entonces existe un intenso estado de alerta...

KRISHNAMURTI: No. Dígame. Dígame —usted es médico—, dígame qué he de hacer. Yo lo rechazo a usted.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Porque usted no es mi médico, no es mi autoridad.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Usted no puede decirme qué he de hacer, porque usted mismo está confundido.

S: Así es.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, no tiene derecho a decirme qué debo hacer. Así que vengo a usted como un amigo y propongo: descubrámoslo. Porque usted es serio y yo soy serio. Veamos como...

S: ...podemos trabajar juntos.

KRISHNAMURTI: No, no, sea cuidadoso. Yo no estoy trabajando junto con usted.

S: ¿No va a trabajar junto a mí?

KRISHNAMURTI: No. Estamos investigando juntos. Trabajar juntos significa cooperación.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Yo no estoy cooperando. Digo que usted es como yo. ¿En qué vamos a cooperar?

S: Vamos a hacerlo en la investigación.

KRISHNAMURTI: No. Porque usted es como yo, está confundido, es desdichado, infeliz, neurótico.

S: De acuerdo, de acuerdo.

KRISHNAMURTI: Por eso pregunto cómo podemos cooperar. Solamente podemos cooperar en la neurosis.

S: Eso es cierto. ¿Qué vamos a hacer, entonces?

KRISHNAMURTI: Entonces, ¿podemos investigar juntos?

S: ¿Cómo podemos investigar juntos si ambos somos neuróticos?

KRISHNAMURTI: Digo: mire, primero voy a ver en qué aspectos estoy neurótico.

S: OK. Examinemos eso.

KRISHNAMURTI: Sí, examinémoslo. ¿En qué aspecto soy un neurótico? —yo, un ser humano que viene de Nueva York, o Tokio, o Delhi, o Moscú, o de donde fuere. Él dice: «Sé que estoy neurótico, los líderes del mundo están neuróticos y yo soy parte de ello —yo soy el mundo y el mundo es lo que yo

soy—, de modo que no puedo acudir a nadie». ¿Usted ve lo que eso hace?

S: Lo pone a usted directamente en la línea de combate.

KRISHNAMURTI: Eso le da a uno un tremendo sentido de integridad.

S: Es cierto. Usted tiene que depender de sí mismo y habérselas totalmente con ello.

KRISHNAMURTI: Ahora bien; ¿puedo yo —siendo yo un ser humano—, puedo examinar mi neurosis? ¿Es posible para mí ver mi neurosis? ¿Qué es la neurosis? ¿Qué es lo que me vuelve neurótico? Todo aquello que han puesto dentro de mí, lo que constituye el 'yo'. ¿Puede mi conciencia vaciarse de todo eso?

S: Su conciencia es ese pensamiento.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

B: ¿Es sólo eso?

KRISHNAMURTI: Por el momento la estoy limitando a eso.

B: Eso es mi conciencia. Esa proliferación de mis fragmentaciones —mi pensamiento— es mi neurosis. ¿No es así?

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Es un problema tremendo, ¿entiende? ¿Puedo yo, puede la conciencia del hombre, que empezó hace cinco o diez millones de años, con todo aquello que ha sido puesto dentro de ella generación tras generación, desde el principio hasta ahora —puede uno tomar la totalidad de ello y mirarlo?

S: ¿Puede uno tomar la totalidad de ello...? Eso no está claro. ¿Cómo puede usted tomar la totalidad de ello y mirarlo?

B: Parece que hay aquí un problema de lenguaje. Usted dice que uno es eso; ¿cómo puede uno mirarlo?

KRISHNAMURTI: Se lo mostraré en un minuto. Lo investigaremos.

B: Entiendo que hay una dificultad al formular eso.

KRISHNAMURTI: Lo sé, la hay al formularlo. Las palabras son impropias.

B: Sí, las palabras son impropias. Por lo tanto, no debemos tomar estas palabras demasiado literalmente.

KRISHNAMURTI: No demasiado literalmente, desde luego.

B: ¿Podríamos decir que las palabras pueden usarse flexiblemente?

KRISHNAMURTI: No, la palabra no es el asunto.

B: Pero estamos empleando palabras, y la cuestión es cómo vamos a comprenderlas. Ya lo ve, ellas son en cierto modo...

KRISHNAMURTI: ...un impedimento y...

B: ...en cierto modo son una pista hacia aquello de que estamos hablando. A mí me parece que una de las dificultades que plantean las palabras está en el modo en que las empleamos: lo hacemos para dar a entender algo muy fijo.

KRISHNAMURTI: ¿Puede usted, entonces, mirar el hecho sin la palabra? ¿Es eso posible? La palabra no es el asunto. La palabra es un pensamiento. Y, como ser humano, me doy cuenta de que estoy neurótico —neurótico en el sentido de que tengo creencias, de que vivo a base de conclusiones, recuerdos, que son procesos neuróticos.

S: A base de palabras.

KRISHNAMURTI: ...de palabras. Palabras, imágenes y realidad. Yo creo en algo. Mi creencia es muy real; puede ser ilusoria —todas las creencias son ilusorias, pero a causa de que creo tan fuertemente en ellas, son reales para mí.

B: Así es.

KRISHNAMURTI: ¿Puedo, pues, examinar la naturaleza de la creencia, el modo en que ella surgió —observarla? ¿Puede usted observar el hecho de que tiene una creencia? Cualquiera que sea, Dios, el Estado, o lo que fuere.

S: Pero yo creo que eso es verdadero.

KRISHNAMURTI: No, no. ¿Puede usted observar esa creencia?

S: Es una creencia y no un hecho.

KRISHNAMURTI: Ah, no. Cuando usted cree en ello, para usted es una realidad.

S: De acuerdo, pero ¿cómo voy a examinarlo si realmente creo en ello? Digo que existe un dios. Entonces usted me dice que examine mi creencia en ese dios.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué cree? ¿Quién le pidió que creyese? ¿Qué necesidad tiene de un dios? No es que yo sea ateo, sino que se lo pregunto.

S: Dios existe para mí si yo creo.

KRISHNAMURTI: Entonces no hay investigación, ésta se ha detenido, usted se ha bloqueado a sí mismo, ha cerrado la puerta.

S: Es verdad. Pero usted ve que tenemos tales creencias. ¿Cómo podemos abordar esto? Porque yo pienso que estamos cargados de estas creencias inconscientes que en realidad no alcanzamos siquiera a perturbar. Como la creencia en el yo.

B: Pienso que un problema más profundo es el de cómo la mente establece la realidad. Quiero decir que, si miro las cosas, puedo pensar que son reales. Ésa puede ser una ilusión, pero cuando surge parece algo real. Incluso con objetos, usted puede decir una palabra y se vuelve real cuando lo describe de esa manera. Por lo tanto, de algún modo la palabra erige en el cerebro una estructura de la realidad. Entonces todo se refiere a esa estructura de la realidad.

S: ¿Cómo hemos de investigar eso?

KRISHNAMURTI: ¿Qué ha creado esa realidad? ¿Diría usted que todo cuanto el pensamiento ha creado es una realidad —excepto la naturaleza?

B: El pensamiento no creó la naturaleza.

KRISHNAMURTI: No, por supuesto que no.

B: ¿Podemos expresarlo diciendo que el pensamiento puede describir la naturaleza?

KRISHNAMURTI: Sí, el pensamiento puede describir la naturaleza —en la poesía.

B: ...y también en la imaginación.

KRISHNAMURTI: Imaginación. ¿Podemos afirmar que todo cuanto ha producido el pensamiento es una realidad? La silla, la mesa, todas esas luces eléctricas, la naturaleza —el pensamiento no ha creado la naturaleza pero puede describirla.

B: Y también elabora teorías acerca de ella.

KRISHNAMURTI: Elabora teorías, sí. Y también la ilusión que el pensamiento ha creado es una realidad.

S: Correcto.

B: Pero ¿no tiene su lugar esta estructura de la realidad? Porque...

KRISHNAMURTI: Desde luego, desde luego.

B: ...esta mesa es real aunque la haya construido el cerebro. Pero hay ciertos estados en que uno construye realidades que carecen de existencia. Podemos ver esto a veces cuando en una noche oscura las sombras fabrican realidades que no existen.

KRISHNAMURTI: Que hay un hombre ahí...

B: Sí. Y también son posibles trucos e ilusiones por medio de los magos. Pero luego vamos más allá y decimos que fabricamos

mentalmente una realidad lógica, la que parece intensamente real, muy fuerte. Pero creo que la pregunta es ésta: «¿Qué hace el pensamiento para dar esta sensación de realidad, para fabricar una realidad? ¿Podemos considerar eso?».

KRISHNAMURTI: ¿Qué hace el pensamiento para producir, para crear esa realidad?

S: Usted quiere decir que es como cuando uno le habla a alguien que cree en Dios; él le dice que es real. Y lo mismo cuando uno habla con alguien que realmente cree en el yo. Hablo con mucha gente, con muchos psicoterapeutas —ellos sostienen que el yo es real, que existe, que es un ente. Usted, David, escuchó a un psicoterapeuta que una vez le dijo a Krishnaji: «Sabemos que el ego existe».

B: Bueno, no es sólo eso. Lo que ocurre, pienso, es que la ilusión se desarrolla muy rápidamente una vez que usted fabrica la realidad. Desarrolla una estructura tremenda en torno de sí misma, una nube que la sostiene.

KRISHNAMURTI: Vayamos a eso, pues. ¿Qué estamos haciendo ahora?

S: Nos estamos moviendo.

KRISHNAMURTI: Tratamos de descubrir cuál es la acción correcta en la vida. Eso sólo puedo descubrirlo cuando en mí hay orden —¿correcto? El 'mí', el 'yo' es el desorden.

S: Es cierto. Eso es verdad.

KRISHNAMURTI: Por real que sea el yo, ése es el origen del desorden.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Porque eso separa, eso divide —yo y usted, nosotros y ellos, mi nación, mi dios, mí 'yo'.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: El yo con su conciencia.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: ¿Puede esa conciencia darse cuenta de sí misma? Verse como el pensamiento pensando.

S: ¿Pensando acerca de sí mismo?

KRISHNAMURTI: Expresémoslo muy sencillamente. ¿Puede el pensamiento darse cuenta de su propio movimiento?

B: Sí.

S: Ésa es la cuestión.

B: Ésa es la cuestión. Podría ser el pensamiento comprendiendo su propia estructura.

S: Y su propio movimiento. Pero ¿es el pensamiento el que se da cuenta de sí mismo? ¿O es alguna otra cosa?

KRISHNAMURTI: Inténtelo. Pruébelo. Hágalo ahora.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Hágalo ahora. ¿Puede su pensamiento darse cuenta de sí mismo? ¿De su movimiento?

S: El pensamiento se detiene.

KRISHNAMURTI: ¿Qué significa eso?

S: Significa lo que dice: se detiene. La observación del pensamiento detiene el pensamiento.

KRISHNAMURTI: No, no lo ponga de ese modo.

S: ¿Cómo lo pondría usted?

KRISHNAMURTI: El pensamiento experimenta un cambio radical.

S: Por lo tanto, la palabra 'pensamiento' no es algo fijo.

KRISHNAMURTI: No.

B: La palabra «pensamiento» no significa algo fijo. Puede cambiar, ¿no?

KRISHNAMURTI: Correcto.

B: En la percepción.

KRISHNAMURTI: Usted me ha dicho, y me lo han dicho otros científicos, que en la observación de un objeto a través del microscopio, el objeto experimenta un cambio.

B: En la teoría cuántica, el objeto no puede permanecer fijo y aparte del hecho de la observación.

S: Esto es cierto con los pacientes durante el psicoanálisis. Ellos cambian automáticamente.

KRISHNAMURTI: Olvídese del paciente. ¡Usted es el paciente!

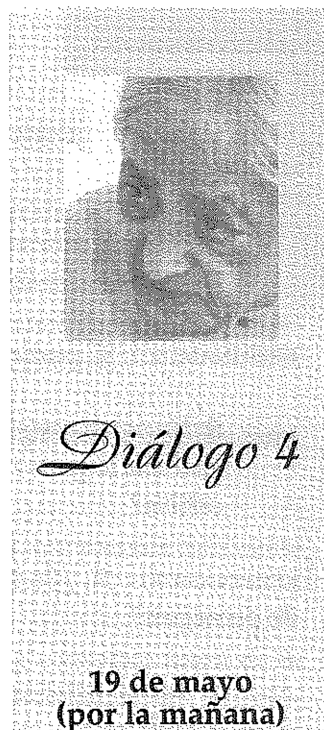
S: Yo soy el paciente, correcto.

KRISHNAMURTI: ¿Qué ocurre cuando el pensamiento se da cuenta de sí mismo? ¿Sabe, señor?, ésta es una cosa extraordinariamente importante.

B: Sí.

KRISHNAMURTI: O sea, ¿puede el hacedor darse cuenta de lo que hace? Yo puedo mover el vaso de aquí allá y darme cuenta de ese movimiento. Eso es muy simple. Extiendo el brazo... Pero ¿puede el pensamiento darse cuenta de sí mismo, de su movimiento, de su actividad, su estructura, su naturaleza, de lo que ha creado, de lo que ha hecho en el mundo?

S: Sugiero reservar esa pregunta para mañana.



Diálogo 4

19 de mayo (por la mañana)

KRISHNAMURTI: No creo que ayer hayamos respondido a la pregunta: ¿por qué los seres humanos viven del modo en que están viviendo? Creo que no hemos ahondado en ello con suficiente profundidad. ¿Respondimos a la pregunta?

Dr. Shainberg: Tocamos el punto —pero nunca contestamos la pregunta.

KRISHNAMURTI: Mientras pensaba al respecto esta mañana, tuve la impresión de que no habíamos respondido a ello completamente. Investigamos la pregunta: ¿puede el pensamiento observarse a sí mismo?

S: Así es.

Dr. Bohm: Correcto. Sí.

KRISHNAMURTI: Pero yo pienso que debemos responder a esa otra pregunta.

S: Según lo entiendo, lo que dijimos estaba en camino de contestarla. Quiero decir que era pertinente para la respuesta.

KRISHNAMURTI: Sí, pertinente. Pero no completo.

S: No, no es completo; realmente no involucra esa cuestión: ¿por qué la gente vive del modo en que lo hace, y por qué no cambia?

KRISHNAMURTI: Sí. ¿Podríamos investigar un poco eso, antes de proseguir?

S: Bueno, usted sabe que mi respuesta inmediata a ello fue que a la gente le gusta vivir así. Llegamos hasta ahí y después nos alejamos.

KRISHNAMURTI: Pienso que es algo mucho más profundo que eso; ¿usted no? Porque si uno transforma realmente el propio condicionamiento, la forma en que uno vive, podría encontrarse económicamente en una situación muy difícil.

S: Es cierto.

KRISHNAMURTI: Sería ir contra la corriente, por completo contra la corriente.

S: ¿Dice usted que ello podría conducir a cierta inseguridad objetiva?

KRISHNAMURTI: Inseguridad objetiva.

S: No es meramente un asunto de la imaginación.

KRISHNAMURTI: No, no, una real inseguridad.

S: Sí, porque muchísimos de los aspectos que estamos discutiendo tienen que ver con alguna ilusión de seguridad o inseguridad. Por añadidura, hay cierta genuina...

KRISHNAMURTI: ...genuina inseguridad. ¿Y eso no implica también que uno ha de estar solo?

S: Indudablemente, uno estaría en una posición totalmente distinta.

KRISHNAMURTI: Porque eso es estar por completo fuera de la corriente. Y ello significa que usted ha de estar solo, psicológicamente solo. Y nosotros nos preguntamos si los seres humanos pueden permanecer así.

S: Bueno, no hay duda de que esto otro es estar constantemente juntos.

KRISHNAMURTI: Es el instinto del rebaño; estar juntos, con la gente, no estar solos.

S: Ser como ellos, estar con ellos —de algún modo, todo está basado en la competencia. Yo soy mejor que usted...

KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto. Todo es así.

S: Bueno, eso no está claro, porque en cierto sentido debemos estar juntos; pero la sociedad, me parece, nos da un sentimiento falso de unidad que de hecho es fragmentación.

KRISHNAMURTI: Totalmente de acuerdo. ¿Diría usted, entonces, que una de las principales razones por la que los seres humanos no desean transformarse radicalmente es que tienen miedo de no pertenecer a ningún grupo, a un rebaño, a algo determinado —que temen estar completamente solos? Entiendo que uno sólo puede cooperar desde esa profunda soledad, y no a la inversa.

S: La gente no quiere ser distinta de lo que es, sabemos eso.

KRISHNAMURTI: Una vez hablé con un hombre del FBI —vino a verme y dijo: «¿Por qué anda usted solo todo el tiempo? ¿Por qué está tan solo? Le veo paseando solo en medio de los cerros. ¿Por qué?». Él pensaba que eso era muy perturbador.

S: Bueno, yo creo que los antropólogos han descubierto que, en los pueblos primitivos, el sentimiento de pertenecer a la tribu es más fuerte todavía; toda su estructura psicológica depende del hecho de estar en la tribu.

KRISHNAMURTI: Uno prefiere más bien apegarse a la desdicha que ya conoce, y no penetrar en otra clase de desdicha que no conoce.

S: Eso es cierto. Estando con otros...

KRISHNAMURTI: ...usted está a salvo.

B: Cuidarán de usted, como su madre podría haberle cuidado; le ampararán bondadosamente. Usted siente que, en lo fundamental, todo estará muy bien, porque el grupo es grande, es sabio, sabe qué hacer. Pienso que existe un sentimiento así, bastante profundo. La iglesia puede dar ese sentimiento.

KRISHNAMURTI: Sí. ¿Han visto ustedes esas pinturas de animales? Siempre están en rebaños.

B: Las personas, ¿no buscan en el grupo un sentimiento como de hallarse sostenidas por el conjunto?

KRISHNAMURTI: Desde luego.

B: Entonces, ¿no es posible que usted esté proponiendo una soledad en la cual uno tiene cierta certidumbre? La gente busca en el grupo un tipo de seguridad; bueno, me parece que eso puede surgir realmente en el estado de soledad psicológica.

KRISHNAMURTI: Sí, eso es correcto. En esa soledad psicológica usted puede estar completamente seguro.

B: Me pregunto si podríamos debatir eso, porque ahí parece haber una ilusión; todos perciben que deben tener un sentimiento de seguridad.

KRISHNAMURTI: De acuerdo.

B: Y lo buscan en un grupo, siendo el grupo representativo de algo universal.

KRISHNAMURTI: El grupo no es lo universal.

B: No lo es, pero ése es el modo como lo consideramos.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

B: El niño piensa que la tribu es todo el mundo.

KRISHNAMURTI: Un ser humano, si se transforma, se queda solo, pero esa soledad psicológica no es aislamiento —es una forma suprema de inteligencia.

B: Sí, pero ¿podría usted investigar un poco más eso de que la soledad psicológica no es aislamiento? Porque, en principio, cuando usted dice 'solo' —el sentimiento de que uno está completamente apartado...

KRISHNAMURTI: Eso no es estar apartado.

S: Todas las personas parecen gravitar juntas; les gusta ser como los demás. ¿Qué podría cambiar eso? ¿Por qué debería alguien cambiarlo? ¿Qué experimentarían esas personas al estar solas? Experimentarían aislamiento.

KRISHNAMURTI: Yo pensaba que eso ya lo habíamos tratado de una manera bastante completa. Cuando uno se da cuenta del espantoso estado del mundo y de uno mismo —el desorden, la confusión y la desdicha— y dice que debe haber un cambio total, una total transformación, uno ya ha comenzado a alejarse de todo eso.

S: Correcto. Pero aquí está uno junto a...

KRISHNAMURTI: Estar juntos; ¿qué significa eso realmente?

S: Quiero decir estar en este grupo...

KRISHNAMURTI: Sí, ¿qué significa eso realmente? Identificarse con el grupo, permanecer con el grupo —¿qué significa eso, qué implica? El grupo es uno. Uno es el grupo.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, es como cooperar con uno mismo.

B: Quizá podría uno decir, como Descartes: «Pienso, luego existo» —con el significado de que 'yo pienso' implica que estoy ahí—; uno dice: «Yo estoy en el grupo, por lo tanto existo». Ya lo ve, si yo no estoy en un grupo, ¿dónde estoy? En otras palabras, carezco en absoluto de existencia. Ésa es realmente la condición de la tribu primitiva, o en todo caso lo es para la mayoría de sus miembros. Y ahí hay algo profundo, porque uno siente que la propia existencia, el propio ser está psicológicamente implicado en el hecho de pertenecer al grupo. Nada soy sin el grupo.

KRISHNAMURTI: Sí, así es. De hecho, yo soy el grupo.

B: Y por consiguiente, si estoy fuera del grupo siento que todo se derrumba; no sé dónde estoy. No tengo una orientación en la vida ni en cosa alguna.

S: Correcto.

B: Por lo tanto, vemos que, al expulsarme de su seno, el grupo podría infligirme el mayor de los castigos.

KRISHNAMURTI: Sí, mire lo que está sucediendo en Rusia; cuando hay un disidente, es proscrito.

B: Semejante castigo, en cierta medida lo despoja de su existencia. Es casi como si lo matara.

KRISHNAMURTI: Es cierto. Pienso que de eso se trata, del temor a estar solo. El estar solo se traduce en el sentido de estar aislado de todo esto.

B: ¿Podríamos decir de lo universal?

KRISHNAMURTI: Sí, de lo universal.

B: Me parece que usted da a entender que si uno está realmente solo, genuinamente solo, entonces no está aislado del universo.

KRISHNAMURTI: Absolutamente cierto. Al contrario.

B: Por lo tanto, primero tenemos que estar libres de esto que es falsamente universal.

S: De esta falsa identificación con el grupo.

B: Identificación con el grupo como lo universal, como si fuera el sostén universal de mi existencia.

S: Correcto, correcto. Ahora hay algo más sobre eso. Lo que se está diciendo es que cuando esa localizada identificación con el grupo, esa falsa seguridad es suprimida, uno se abre a la participación en...

KRISHNAMURTI: No, no es un asunto de participación —usted es el universo.

S: Uno es eso.

B: Cuando yo era niño, sentía que la ciudad en que me encontraba era todo el universo; luego encontré otra ciudad más distante y sentí que ella estaba casi fuera del universo y debía constituir los límites últimos de la realidad. Por lo tanto, ni se me habría ocurrido la idea de ir más allá de eso. Y pienso que así es como consideramos al grupo. Sabemos de manera

abstracta que eso no es de este modo, pero el sentimiento que tenemos es igual al de un niño pequeño.

KRISHNAMURTI: ¿Es, entonces, que los seres humanos aman su propia desdicha y confusión, o se aferran a ellas porque no conocen ninguna otra cosa?

B: Sí.

KRISHNAMURTI: Hasta aquí lo conocido... Después lo desconocido.

S: Correcto. Sí.

KRISHNAMURTI: Entonces, estar solo implica salirse de la corriente, ¿no es así?

S: De lo conocido.

KRISHNAMURTI: Salirse de la corriente de esta total confusión, de este desorden, sufrimiento, desesperación, afán y esperanza —salirse de todo eso.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Y si usted quiere examinar esto más profundamente, estar solo implica que uno no lleva consigo la carga de la tradición, en absoluto; ¿no es así?

B: Siendo la tradición el grupo, entonces.

KRISHNAMURTI: El grupo. La tradición es también el conocimiento.

B: El conocimiento, pero éste proviene básicamente del grupo. El conocimiento es fundamentalmente colectivo; es reunido por todos.

KRISHNAMURTI: Estar psicológicamente solo significa, pues, libertad total. Y cuando existe esta libertad total, ella es el universo.

S: ¿Podríamos investigarlo más profundamente? Porque para una persona que no ha visto esto, el asunto no parece tan obvio.

B: Pienso que ahí David tiene razón. Para una persona, para la mayoría de ellas —y esto lo he probado recientemente— la idea, o aun el sentimiento profundo de que uno es el universo, parece ser tan...

KRISHNAMURTI: Ah, señor, eso es algo muy peligroso de decir, ¿cómo puede usted afirmar que es el universo, cuando se halla en un estado de confusión total? Cuando uno es infeliz, desdichado, cuando está celoso, envidioso, ¿cómo puede decir que es el universo? El universo implica orden total.

S: Sí; cosmos, en griego, significaba orden.

KRISHNAMURTI: Orden, por supuesto.

S: Y caos era lo opuesto.

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Pero yo...

KRISHNAMURTI: No, escuche. Universo, cosmos, quiere decir orden.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Y caos es aquello en que vivimos.

S: Entiendo.

KRISHNAMURTI: ¿Cómo puedo yo pensar que tengo el orden universal en mí? Ése es el viejo y querido truco de la mente; ella dice que el desorden está ahí fuera, pero que dentro de uno hay orden perfecto. Lo cual es una ilusión, un concepto formulado por el pensamiento y que me da cierta esperanza, pero se trata de algo ilusorio, algo que carece de realidad. Lo que tiene una realidad factual es la confusión...

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: ...mi caos. Y yo puedo imaginar, puedo proyectar un cosmos, pero eso es igualmente ilusorio. De modo que debo comenzar con el hecho de lo que soy, y ese hecho es que me hallo en un estado de caos.

S: Pertenezco a un grupo.

KRISHNAMURTI: Al caos, el caos es el grupo. Por lo tanto, alejarse de eso y penetrar en el orden total —cosmos— quiere decir que uno está psicológicamente solo. Hay un orden total que no está relacionado con el desorden, con el caos. Ese orden está solo.

B: Sí; ¿podemos investigar eso? Supongamos que algunas personas se hallan en ese estado, moviéndose dentro del cosmos, dentro del orden y fuera del caos de la sociedad; ¿están todas solas?

KRISHNAMURTI: No, no se sienten solas ahí. Solamente hay orden.

B: ¿Son personas diferentes?

KRISHNAMURTI: Señor, ¿diría usted...? Supongamos —no, yo no puedo suponer— que los tres estamos en el cosmos, que sólo hay cosmos, no usted, Dr. Bohm, el Dr. Shainberg y yo.

B: Por lo tanto, todavía estamos solos.

KRISHNAMURTI: O sea, que el orden está solo.

B: Estuve buscando en el diccionario el origen de la palabra 'solo' (alone)*; básicamente significa 'todo uno'* (all one)*.*

KRISHNAMURTI: Todo uno. Sí.

B: En otras palabras, no hay fragmentación.

KRISHNAMURTI: Por consiguiente, no hay tres —nosotros tres. Y eso es maravilloso, señor.

S: Pero ahí usted de pronto se ha alejado. Lo nuestro es el caos y la confusión. Eso es lo que tenemos.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto —como decíamos— la mayoría de la gente teme alejarse de eso, lo cual implicaría un orden total. 'Solo' (*alone*), como el Dr. Bohm lo señaló, es 'todo uno' (*all one*). En consecuencia no existe la fragmentación; entonces, sí, hay cosmos.

S: Correcto. Pero la mayoría de las personas se halla en estado de confusión y caos. Es todo lo que conocen.

KRISHNAMURTI: Por consiguiente, ¿cómo se aparta usted de eso? Es todo el problema.

S: Ése es el problema. Estamos aquí en medio del caos y la confusión, no estamos allá.

KRISHNAMURTI: No, porque puede ser que usted tenga miedo de aquello. Puede inspirarle temor la idea de estar solo.

S: ¿Cómo puedo tener miedo de una idea?

B: Eso es fácil.

KRISHNAMURTI: ¿No teme usted al mañana? Ese mañana es una idea.

S: OK. Es una idea.

KRISHNAMURTI: Así es que ellos temen una idea que han proyectado y que dice: «Dios mío, yo estoy solo», lo que significa que no puedo contar con nadie.

S: Correcto. Pero ésa es una idea.

S: Bueno, vayamos despacio. Hemos dicho que, hasta cierto punto, es auténticamente así. Uno está respaldado por la sociedad y, de hecho, corre un riesgo verdadero porque se ha separado del eje social.

S: Creo que aquí estamos confundidos. Realmente. Porque pienso que si lo que tenemos es la confusión, el caos...

KRISHNAMURTI: No 'si'... Es así.

S: Es así, OK, estoy con usted. Lo que tenemos es caos y confusión, eso es lo que tenemos. Ahora bien; si mientras uno se halla en medio del caos y la confusión, se forma una idea del estar solo, ésa es meramente otra idea, otro pensamiento, otra parte del caos. ¿No es así?

KRISHNAMURTI: Es así.

S: OK. Entonces eso es todo lo que tenemos, caos y confusión.

KRISHNAMURTI: Y sentimos que, al alejarnos de eso, estaremos solos.

S: Solos en el sentido de aislados.

KRISHNAMURTI: Aislados.

S: Correcto. Eso es lo que quería decir.

KRISHNAMURTI: Seremos unos solitarios.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Eso es lo que tememos.

S: No lo tememos, nos aterroriza.

KRISHNAMURTI: Sí. Por lo tanto, decimos: «Prefiero más bien quedarme donde estoy, en mi pequeña charca, que enfrentarme al aislamiento». Y ésa puede ser una de las razones por las que los seres humanos no cambian radicalmente.

S: Eso es verdad.

B: Igual que en la tribu primitiva —el peor de los castigos es ser proscrito.

S: Uno no tiene que ir a la tribu primitiva. Veo gente y hablo con la gente todo el tiempo; los pacientes vienen a mí y dicen: «Mire, llegó el sábado y yo no podía quedarme solo, llamé a más de cincuenta personas buscando a alguien con quien estar».

B: Sí, es casi lo mismo.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, ésa puede ser una de las razones por las que los seres humanos no cambian.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: La otra es que estamos tan densamente condicionados para aceptar las cosas como son. No nos preguntamos: «¿Por qué debo vivir de este modo?».

S: Eso es indudablemente cierto; no nos lo preguntamos.

B: Tenemos que abandonar esta convicción de que el modo en que las cosas son es el único modo en que pueden ser.

KRISHNAMURTI: Sí, correcto. Vea, las religiones han señalado esto diciendo: «Existe otro mundo, aspiren a él. Éste es un mundo transitorio, no tiene importancia, vivan lo mejor que puedan en medio del sufrimiento, y después serán perfectamente felices en el mundo siguiente».

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Y los comunistas dicen que no hay un próximo mundo, de modo que debemos hacer lo mejor de éste.

B: Pienso que ellos quieren decir que la felicidad existe en el futuro de este mundo.

KRISHNAMURTI: Sí, sí. «Sacrifiquen a sus hijos por el futuro», lo que es exactamente lo mismo.

B: Pero parece haber una especie de transformación de la misma cosa; decimos que queremos renunciar a esta sociedad tal como es, pero inventamos algo similar.

KRISHNAMURTI: Sí, de acuerdo.

S: Tiene que ser similar si lo inventamos.

B: Sí, pero lo que parece ser un punto importante aquí es que existe una sutil manera de no estar solo.

KRISHNAMURTI: Naturalmente.

S: ¿Quiere usted decir que seguimos haciéndolo conforme a las viejas ideas?

B: Sí. Hacer el cielo para el futuro.

KRISHNAMURTI: ¿Qué es, entonces, lo que hará cambiar a los seres humanos? Radicalmente.

S: No lo sé. Incluso la idea que usted sugiere aquí es que ello no puede ser diferente, o que todo resulta ser lo mismo: que es parte del propio sistema.

KRISHNAMURTI: De acuerdo. Ahora espere un minuto. ¿Puedo hacerle una pregunta? ¿Por qué no cambia usted? ¿Qué le impide hacerlo?

S: Yo diría que es... ¡Oh, es una pregunta difícil! Supongo que la respuesta sería que... No tengo ninguna respuesta.

KRISHNAMURTI: Porque nunca se ha planteado esa pregunta. ¿Correcto?

S: No de una manera radical.

KRISHNAMURTI: Nosotros estamos formulando preguntas fundamentales.

S: Es cierto. No conozco realmente la respuesta a esa pregunta.

KRISHNAMURTI: Entonces, señor, déjelo. ¿Es que nuestra estructura, toda nuestra sociedad, todas las religiones, toda la cultura se basan en el pensamiento, y éste dice: «Yo no puedo hacerlo? Por lo tanto, ¿es necesario que intervenga un agente externo para cambiarme?»

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Sea ese agente externo el medio, el líder o Dios. Dios es, entonces, nuestra propia proyección, evidentemente. Y uno cree en Dios, cree en algún líder; uno cree, pero sigue siendo el mismo.

S: Eso es verdad.

KRISHNAMURTI: Usted puede identificarse con el Estado y cosas así, pero el viejo y querido yo sigue operando. ¿Es, entonces, que el pensamiento no ve su propio límite? ¿No sabe, no se da cuenta de que no puede transformarse a sí mismo?

S: Bueno, creo que el pensamiento pierde de vista algo: no ve que él mismo está detrás de todo esto.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, dijimos eso. El pensamiento ha producido todo este caos.

S: Pero es que, precisamente, el pensamiento no ve esto como una realidad.

S: De hecho, lo que el pensamiento hace es comunicarse a través de un cambio gradual.

KRISHNAMURTI: Todo eso es la invención del pensamiento.

S: Sí, pero creo que es ahí donde está el 'gancho'.

KRISHNAMURTI: No, señor; por favor, simplemente escuche.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: El pensamiento ha producido este mundo, tanto tecnológica como psicológicamente. El mundo tecnológico está muy bien, dejémoslo tranquilo; ni siquiera discutiremos eso, sería demasiado absurdo. Pero psicológicamente, el pensamiento ha construido este mundo dentro y fuera de mí. ¿Y se da cuenta el pensamiento de que él ha provocado esta confusión, este caos?

S: Yo diría que no. El pensamiento tiende a considerar este caos como algo que existe independientemente de él.

KRISHNAMURTI: ¡Pero es su criatura!

S: Lo es, pero al pensamiento le resulta muy difícil verlo. En realidad, eso es lo que estuvimos discutiendo ayer.

KRISHNAMURTI: Sí, volvemos a eso.

S: A esta cuestión de cómo el pensamiento da una sensación de realidad. Decíamos que la tecnología trata con algo que ha hecho el pensamiento, pero que una vez hecho, ello se convierte en una realidad independiente.

KRISHNAMURTI: Como la mesa, como esas cámaras.

S: ¿Podría uno decir que el pensamiento también crea una realidad a la que llama independiente, pero que no lo es?

KRISHNAMURTI: Sí, sí. Entonces, ¿se da cuenta el pensamiento, percibe que él ha creado este caos?

S: No.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué no? Pero usted, señor, ¿usted se da cuenta de ello?

S: Yo me doy cuenta de que...

KRISHNAMURTI: No usted —el pensamiento— ¡ya lo ve! Le he formulado una pregunta diferente: el pensamiento —que es usted—, su pensar, ¿se da cuenta del caos que ha creado?

S: El pensamiento tiende a atribuir el caos a alguna otra cosa; o bien a algo externo, o bien al yo que está dentro de uno.

KRISHNAMURTI: El pensamiento ha creado el yo.

S: Pero el pensamiento también ha dicho que el yo no es el pensamiento —aunque en realidad lo es. El pensamiento trata al yo como si éste fuera una realidad diferente.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto.

S: Y el pensamiento dice que, como procede de mí, del yo, no puede atribuirse el mérito por lo que hace.

KRISHNAMURTI: A mi entender, el pensamiento ha creado el yo.

S: Eso es cierto.

KRISHNAMURTI: Por consiguiente, el 'yo' no está separado del pensamiento. Es la estructura del pensamiento, es la naturaleza del pensamiento la que ha fabricado el 'yo'.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Ahora bien; su pensamiento, su pensar, ¿se da cuenta de esto?

S: Lo hace por destellos.

KRISHNAMURTI: No, no por destellos. Usted no ve esta mesa por destellos, está siempre ahí. Ayer hicimos una pregunta y en ella nos detuvimos: ¿el pensamiento se ve a sí mismo mientras se mueve?

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: El movimiento ha creado el yo, ha creado el caos, la división, el conflicto, los celos, la ansiedad, el temor...

S: De acuerdo. Ahora, lo que yo pregunto es otra cosa. Ayer llegamos a un momento en que dijimos que el pensamiento se detiene.

KRISHNAMURTI: No, eso viene mucho más tarde. Por favor, atengámonos a un solo asunto.

S: OK. A lo que trato de llegar es a la realidad del pensamiento que se ve a sí mismo.

KRISHNAMURTI: ¿Usted quiere que yo se lo describa?

S: No, no, no quiero que usted lo describa; lo que trato de captar es la realidad que el pensamiento ve. Aquí entramos en el problema del lenguaje —pero parece que el pensamiento ve y olvida.

KRISHNAMURTI: No, no, por favor. Yo estoy formulando una pregunta muy simple; no lo complique. El pensamiento ¿ve el caos que ha creado? Eso es todo. Y significa: ¿el pensamiento se percibe a sí mismo como un movimiento? No si yo lo percibo como un movimiento —el yo ha sido creado por el pensamiento.

S: Correcto.

B: Creo que una pregunta pertinente sería: ¿por qué continúa el pensamiento? ¿Cómo se sostiene a sí mismo? Porque mientras se sostiene, produce algo como una realidad independiente, una ilusión de realidad.

S: ¿Cuál es mi relación con el pensamiento?

KRISHNAMURTI: Usted es el pensamiento. No hay una cosa como usted relacionado con el pensamiento.

S: De acuerdo. Pero mire, mire: la cuestión es que yo le pregunto: «¿Cuál es mi relación con el pensamiento?» —y usted me contesta: «Usted es el pensamiento». De algún modo, lo que usted dice es claro, pero ésa es todavía la manera en que el pensamiento se mueve para mí; o sea, que ésa es mi relación con el pensamiento.

B: Bueno, ése es el punto. ¿Puede este mismo pensamiento detenerse ahora?

KRISHNAMURTI: Sí, ése es el punto.

B: ¿Qué sostiene toda la cosa —en este preciso momento? A esa pregunta quería llegar.

S: Sí, ésa es la pregunta.

B: En otras palabras, digamos que tenemos cierto discernimiento en ello y, no obstante, algo ocurre para sostener el viejo proceso en este mismo momento.

KRISHNAMURTI: Eso es verdad.

S: Ahora mismo el pensamiento continúa moviéndose.

KRISHNAMURTI: No, el Dr. Bohm formuló una buena pregunta que no hemos contestado: «¿Por qué se mueve el pensamiento?».

B: Cuando no es pertinente que se mueva.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué está siempre moviéndose? ¿Qué es el movimiento? El movimiento es tiempo, ¿verdad?

S: Eso va demasiado ligero. El movimiento es tiempo...

KRISHNAMURTI: Evidentemente, por supuesto. Físicamente, desde aquí a Londres, desde aquí a Nueva York. Y también psicológicamente, desde aquí hacia allá.

S: Entiendo.

KRISHNAMURTI: Yo soy esto y debo ser aquello.

S: Correcto. Pero si un pensamiento no es necesariamente todo eso...

KRISHNAMURTI: ...entonces es el nuevo movimiento. Estamos examinando el movimiento, que es el proceso de pensar. Mire: si el pensamiento se detuvo, no hay movimiento.

S: Sí, lo sé. Estoy tratando de... Esto tiene que ser puesto bien en claro.

B: Creo que hay un paso que podría ayudar; preguntarme a mí mismo qué es lo que me hace proseguir pensando y hablando. A menudo observo a la gente y puedo ver que está en un atolladero precisamente porque sigue hablando. Si ellos pararan de hablar, desaparecería todo el problema. Quiero decir que el problema es justamente ese flujo de palabras que brotan como si el problema fuera una realidad; y entonces ellos dicen: «Ése es mi problema, él es real y tengo que pensar un poco más». «Hay una especie de realimentación que dice: «Tengo un problema, estoy sufriendo».

S: Usted tiene un 'yo' pensamiento.

B: Sí, eso pienso; por lo tanto, tengo una sensación de que yo soy real. Pienso en mi sufrimiento y en lo que eso lleva implícito: que soy yo quien está ahí, que el sufrimiento es real porque yo soy real.

S: Correcto.

B: Y entonces viene el pensamiento siguiente: «Ya que eso es real, yo debo pensar un poco más».

S: El pensamiento se alimenta de sí mismo.

B: Sí. Y una de las cosas que debo pensar es que estoy sufriendo. Y es forzoso que siga pensando eso todo el tiempo si mantengo la existencia del yo. ¿Ve usted lo que quiero decir? Que hay una realimentación.

KRISHNAMURTI: Lo cual significa que si el pensar es movimiento —que implica tiempo y ese movimiento deja de existir, ¡estoy muerto! Yo estoy muerto.

B: Sí, si ese movimiento se detiene, entonces debe desaparecer el sentimiento de que yo estoy ahí como algo real, porque el sentimiento de que yo soy real es el resultado del pensar.

KRISHNAMURTI: ¿Ve usted, Dr. Shainberg, que esto es extraordinario?

S: Desde luego que lo es.

KRISHNAMURTI: No, no, realmente. En los hechos, no en teoría. Uno se da cuenta de que el problema del pensar es movimiento, ¿correcto?

S: Correcto.

S: Y en este movimiento, el pensar crea una imagen de...

KRISHNAMURTI: ...de mí, del yo...

B: ...que se supone está moviéndose.

KRISHNAMURTI: Sí, sí. Entonces, cuando ese movimiento se detiene, no hay yo. El yo es tiempo, es un producto del tiempo, el cual es pensamiento.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Entonces, al escuchar esto, ¿se da usted cuenta de la verdad que hay en ello? —no la afirmación verbal, lógica, sino la verdad de algo tan asombroso. En consecuencia, hay una acción por completo diferente. La actividad del pensar, como movimiento, produce una acción fragmentaria, contradictoria. Cuando ese movimiento del pensar toca a su fin, existe una acción total.

U: ¿Podemos decir, entonces, que todo cuanto produce el pensamiento tecnológico tiene un orden?

KRISHNAMURTI: Desde luego.

B: En otras palabras, lo que usted dice no significa que el pensamiento está permanentemente perdido.

KRISHNAMURTI: No, no.

S: ¿Puede, con todo, ser un movimiento que tiene su justo lugar, su orden correcto?

KRISHNAMURTI: Por supuesto. ¿Está, pues, un ser humano atemorizado de todo esto? Inconscientemente, profundamente, él debe darse cuenta de que el yo se termina. ¿Comprende? Y eso es realmente algo muy aterrador. Mi conocimiento, mis libros, mi mujer —todo cuanto el pensamiento ha producido. Y usted me está pidiendo que termine con todo eso.

B: ¿No podría decirse que ello es el fin de todo? Porque todo lo que conozco está ahí.

KRISHNAMURTI: Absolutamente. Así que ya ve, estoy realmente atemorizado; un ser humano teme a la muerte. No a la muerte biológica...

S: Morir ahora.

KRISHNAMURTI: Teme que esto toque a su fin. Por lo tanto, cree en Dios, cree en la reencarnación y en una docena de otros dogmas consoladores. Pero cuando el pensamiento se da realmente cuenta de sí mismo como movimiento, y ve que el movimiento ha creado el yo, las divisiones, las disputas, toda la estructura de este mundo caótico —cuando el pensamiento se da cuenta de esto, cuando ve la verdad de esto, eso se termina. Entonces hay cosmos. Usted escucha esto; ¿cómo lo recibe?

S: ¿Quiere que le conteste?

KRISHNAMURTI: Yo le ofrezco algo. ¿Cómo lo recibe? Esto es muy importante.

S: Sí. El pensamiento ve su movimiento...

KRISHNAMURTI: No, no. ¿Cómo lo recibe usted? ¿Cómo lo recibe el público que escucha todo esto? Ellos preguntan: «¿Qué trata él de explicarme?».

S: ¿Qué?

KRISHNAMURTI: Él dice que no le está explicando nada. Dice: «Escuche lo que digo y descubra por usted mismo si el pensar, como movimiento, ha creado todo esto, tanto el mundo tecnológico que es útil y necesario, como este mundo caótico».

S: Entiendo.

KRISHNAMURTI: ¿Cómo lo recibe usted, cómo lo escucha? ¿Qué ocurre en usted cuando escucha esto?

S: Hay pánico.

KRISHNAMURTI: No. ¿Es eso?

S: Sí. Hay pánico con respecto a la muerte. Existe una sensación de ver, y después hay miedo de esa muerte.

KRISHNAMURTI: Lo cual significa que usted ha escuchado las palabras; las palabras han despertado el temor.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Pero no la realidad del hecho.

S: Yo no diría eso. Pienso que es un poco injusto. Ellas despiertan...

KRISHNAMURTI: Se lo estoy preguntando...

S: ...despiertan la realidad del hecho y después parece haber un silencio, un instante de gran claridad que me produce una especie de sensación en la boca del estómago, donde las cosas se disuelven, y entonces hay una suerte de...

KRISHNAMURTI: ...detención.

S: ...detención, exacto. Pienso que ahí existe un movimiento total.

KRISHNAMURTI: ¿Está usted, pues, describiendo a la humanidad?

S: No, me estoy describiendo a mí.

KRISHNAMURTI: Usted es la humanidad.

B: Usted y la humanidad son todo uno.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Usted es el espectador, la gente que está escuchando.

S: Eso es cierto. ¿Hay, entonces, un sentimiento acerca de lo que sucederá mañana?

KRISHNAMURTI: No, no. Ése no es el punto, no. Cuando el pensamiento se da cuenta de sí mismo en su condición de movimiento, y advierte que ese movimiento ha creado todo este

caos, este caos total, este completo desorden —cuando se da cuenta de eso, ¿qué ocurre realmente? Usted no está atemorizado, no hay temor. Escuche esto cuidadosamente: no hay temor. El temor es una idea que tiene su origen en una abstracción, ¿comprende? Usted ha construido una imagen, una representación del final, y está atemorizado de ese final.

S: Es cierto, tiene razón.

KRISHNAMURTI: No hay temor.

S: No hay temor; y entonces existe...

KRISHNAMURTI: No hay temor cuando uno está con el hecho.

S: Es cierto. Cuando estamos con el hecho hay silencio.

KRISHNAMURTI: Con el hecho no hay temor.

B: Pero apenas interviene el pensamiento...

KRISHNAMURTI: Así es.

S: Correcto. Ahora espere un minuto... No, no se aparten de eso. Cuando interviene el pensamiento...

KRISHNAMURTI: Entonces ya no existe el hecho. Usted no ha permanecido con el hecho.

B: Bueno, eso es lo mismo que decir que uno continúa pensando.

KRISHNAMURTI: Continúa moviéndose.

B: Sí. Tan pronto como usted introduce el pensamiento, eso ya no es un hecho; es una imaginación o una fantasía que se piensa que es real, pero no lo es. Por lo tanto, uno ya no está con el hecho.

KRISHNAMURTI: Hemos descubierto algo extraordinario: que con el hecho no hay temor.

S: Correcto.

B: En consecuencia, todo temor es pensamiento, ¿verdad?

KRISHNAMURTI: De acuerdo.

S: Tenemos una gran verdad aquí.

KRISHNAMURTI: Todo pensamiento es temor, todo pensamiento es dolor.

B: Eso funciona en ambos sentidos: todo temor es pensamiento, y todo pensamiento es temor.

KRISHNAMURTI: Desde luego.

S: Excepto la clase de pensamiento que surge con el hecho solamente.

S: Aquí quiero interpolar algo: a mí me parece que hemos descubierto una cosa muy importante, y es que en el verdadero ver el instante de atención está en su nivel máximo.

KRISHNAMURTI: No. Algo nuevo ocurre, señor. Algo totalmente nuevo que usted jamás ha mirado antes. Cualquier cosa

que eso sea, nunca ha sido comprendido o experimentado. Ocurre algo por completo diferente.

S: Pero ¿no es importante que nosotros reconozcamos esto en nuestro pensamiento, quiero decir en nuestro lenguaje?

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Como lo estamos haciendo ahora. En otras palabras, si eso ocurriera y nosotros no lo reconociéramos, estaríamos sujetos a recaer.

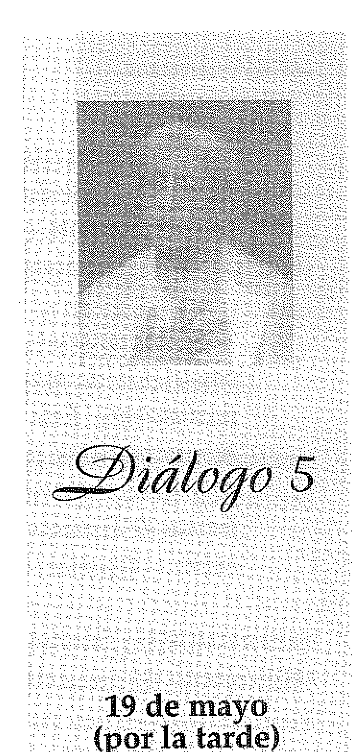
KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto.

S: Yo no alcanzo a entenderle.

B: Bueno, no sólo tenemos que verlo cuando ocurre, sino que debemos decir que ocurre.

S: Entonces estamos creando un lugar para localizar esto, ¿o no?

KRISHNAMURTI: No, no. Lo que él dice es muy simple. Dice: «Este hecho, esta realidad, ¿ocurre? Y ¿puede uno permanecer con eso, puede el pensamiento no moverse sino permanecer solamente con el hecho?». Señor, es como decir: «Permanezca totalmente con el dolor. No se aleje, no diga que debería existir o que no debería existir, o cómo superarlo —sólo quédese totalmente con eso. Con el hecho. Entonces tiene usted una energía extraordinaria».



Diálogo 5

19 de mayo (por la tarde)

KRISHNAMURTI: Hemos hablado sobre la necesidad de que los seres humanos cambien, y sobre las razones por las que no cambian y aceptan esta intolerable condición de la psique humana. Pienso que debemos abordar el mismo asunto desde un ángulo distinto. ¿Quién ha inventado el inconsciente?

Dr. Shainberg: ¿Quién lo ha inventado? Creo que hay una diferencia entre lo que llamamos el inconsciente y lo que es el inconsciente. La palabra no es la cuestión.

KRISHNAMURTI: Sí, la palabra no es la cuestión. ¿Quién lo ha inventado?

S: Bueno, creo que la historia del pensamiento que se ha desarrollado en torno al inconsciente es un proceso largo y complejo.

KRISHNAMURTI: Si es que podemos preguntarlo: ¿tiene usted un inconsciente? ¿Se da cuenta de su inconsciente? ¿Sabe que tiene un inconsciente que opera de modo distinto, tratando de enviarle sugestiones? —¿se da usted cuenta de todo eso?

S: Sí. Me doy cuenta de un aspecto de mí mismo que se halla consciente de manera incompleta. Es a eso que llamo el inconsciente. Éste se da cuenta de mis experiencias, de los acontecimientos, pero lo hace de un modo incompleto. Yo lo denomino el inconsciente. Él emplea símbolos y diferentes formas de expresarse, de interpretar un sueño en el cual descubro —digamos— celos de los que no era consciente.

KRISHNAMURTI: ¿También usted, Dr. Bohm, da importancia al sentimiento de que existe algo semejante?

Dr. Bohm: Bueno, yo no sé qué entiende usted por eso. Pienso que existen algunas cosas que hacemos y de las cuales no somos conscientes. Reaccionamos, usamos las palabras de un modo habitual...

S: Tenemos sueños.

B: Tenemos sueños, sí...

KRISHNAMURTI: Yo voy a cuestionar todo eso, porque no estoy seguro...

S: ¿No está usted objetando el hecho de que tenemos sueños?

KRISHNAMURTI: No. Pero quiero cuestionar, quiero preguntar a los expertos si existe algo como el inconsciente, porque yo no creo que él haya desempeñado en absoluto ningún papel importante en mi vida.

S: Bueno, eso depende de lo que usted entienda por el inconsciente.

KRISHNAMURTI: Le diré lo que entiendo: algo oculto, algo incompleto, algo tras de lo cual debo ir consciente o inconscientemente —debo descubrirlo, desenterrarlo, explorarlo y exponerlo. Debo ver los motivos, las intenciones ocultas.

B: ¿Podríamos aclarar eso de que existen algunas cosas que las personas hacen y de las cuales uno puede ver que no son conscientes de que las hacen?

KRISHNAMURTI: No le entiendo del todo.

B: Bueno, por ejemplo, el freudiano 'lapsus linguae' y, cuando alguien comete un desliz verbal que expresa su deseo reprimido.

KRISHNAMURTI: Sí, sí, no me refiero a eso en absoluto.

S: Eso es lo que la mayoría de las personas considera como el inconsciente. Vea, yo pienso que hay dos problemas aquí, si es que puedo expresarlo con una formulación técnica. En la historia de la investigación sobre el inconsciente, ha surgido una creencia de que en él hay cosas que deben ser exaltadas. Después existe un numeroso grupo de personas que considera al inconsciente como áreas de conducta, áreas de respuesta, áreas de experiencias de las cuales uno no es del todo consciente, de modo que durante el día podemos tener, digamos, una experiencia de tensión (stress) *a la que no ponemos fin; y entonces, por la noche, reelaboramos esa experiencia de un modo nuevo.*

KRISHNAMURTI: Entiendo todo eso.

S: Ése sería, pues, el inconsciente en funciones. Uno también puede atribuirlo al pasado o a programas previos de acción.

KRISHNAMURTI: A lo que me refiero es al inconsciente colectivo, al inconsciente racial.

B: Digamos que alguien ha sido profundamente ofendido en el pasado; uno puede ver que toda su conducta es gobernada por eso. Pero él no lo sabe, puede no saberlo.

KRISHNAMURTI: Sí, comprendo eso.

S: Pero su respuesta proviene siempre del pasado.

KRISHNAMURTI: Sí, de acuerdo. Lo que yo trato de averiguar es por qué nosotros hemos hecho esa división del consciente y el inconsciente. ¿O se trata de un proceso unitario total —un movimiento único? No oculto, no encubierto, sino moviéndose como una corriente total. Vienen esos sesudos e ingeniosos personajes, dividen la cosa y dicen que existen el consciente y el inconsciente, lo escondido, lo incompleto, el depósito de la memoria racial, de la memoria familiar...

S: La razón de que eso haya ocurrido, pienso, se explica parcialmente por el hecho de que Freud, Jung y otros trataron a pacientes que habían fragmentado este movimiento al que usted se refiere. De modo que gran parte del conocimiento acerca del inconsciente se originó ahí.

KRISHNAMURTI: Eso es lo que quiero averiguar.

S: Está todo el historial de la histeria, donde los pacientes no podían mover los brazos, ¿lo conoce?

KRISHNAMURTI: Lo conozco.

S: Entonces uno explora y torna accesibles sus recuerdos y, eventualmente, ellos pueden mover los brazos. O hay individuos con doble personalidad...

KRISHNAMURTI: ¿Es una locura —no locura—, es un estado de la mente que todo lo divide el que afirma que existe el consciente y el inconsciente? ¿También ése es un proceso de fragmentación?

B: Bueno, ¿no diría usted —como Freud ha dicho— que cierto material es convertido en inconsciente por el cerebro a causa de que resulta demasiado perturbador?

KRISHNAMURTI: A eso quiero llegar.

B: Se produce una fragmentación. Eso es bien conocido en todas las escuelas de psicología.

S: Correcto. Es lo que estoy diciendo. Ello se fragmenta y entonces se le llama el inconsciente. El inconsciente es lo que está fragmentado.

KRISHNAMURTI: Entiendo eso.

B: Pero ¿no podría decirse que, en cierto sentido, el cerebro mismo lo mantiene intencionalmente separado a fin de eludirlo?

KRISHNAMURTI: Sí, eludir enfrentarse al hecho.

S: Eso es verdad.

B: Sí. De modo que ello no está realmente separado de la conciencia.

KRISHNAMURTI: Es lo que trato de averiguar.

S: No está separado de la conciencia, pero el cerebro lo ha organizado de manera fragmentaria.

B: Sí, pero entonces la terminología que lo llama así es errónea. La palabra 'inconsciente' ya implica una separación.

KRISHNAMURTI: Correcto; separación.

B: Al decir que hay dos capas, la inconsciente y la conciencia superficial, ello implica una estructura. En cambio, esta otra noción consiste en decir que tal estructura no está involucrada, pero que cierto material, dondequiera que pueda encontrarse, es simplemente eludido.

KRISHNAMURTI: Yo no quiero pensar en alguien porque ese alguien me ha ofendido. Eso no es el inconsciente, es sólo que yo no deseo pensar en esa persona.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Soy consciente de que él me ha ofendido y no quiero pensar al respecto.

B: Pero ahí surge una especie de situación paradójica, porque eventualmente usted se volvería tan hábil en ello que no se daría cuenta de que lo está haciendo. Eso es lo que parece ocurrir, por lo que vemos.

KRISHNAMURTI: Sí, sí.

B: La gente llega a ser tan diestra en evitar estas cosas, que deja de advertir que lo está haciendo.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Ello se vuelve algo habitual.

S: Es verdad, pienso que es esto lo que sucede. Estas ofensas...

KRISHNAMURTI: La herida subsiste.

B: ¡Recordamos para olvidar!

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Recordamos para olvidar, y entonces el proceso de terapia es para ayudarnos a recordar y rememorar — recordar que hemos olvidado y así comprender las conexiones que nos hacen olvidar; entonces la cosa puede moverse de un modo más holístico, en vez de estar fragmentada.

KRISHNAMURTI: ¿Considera usted, o siente que ha sido lastimado?

S: Sí.

KRISHNAMURTI: ¿Y quiere evitarlo? ¿Resistir, retirarse, aislarse —constituyendo todo ese cuadro la imagen de usted mismo como alguien que ha sido lastimado y se aparta? ¿Siente eso cuando lo lastiman?

S: Sí. Yo siento... ¿Cómo expresarlo...?

KRISHNAMURTI: Investiguemos esto.

S: Sí, siento que hay, indudablemente, un impulso a no ser lastimado, a no tener esa imagen, a no tener toda esa cosa modificada, porque si ésta se modifica parece lanzarme dentro de la misma experiencia que me ha lastimado. Esto tiene una resonancia con ese inconsciente que me recuerda... Ya ve, me recuerda que he sido herido profundamente por esta lastimadura más superficial.

KRISHNAMURTI: Entiendo eso.

S: De modo que evito la herida. Punto.

KRISHNAMURTI: Si el cerebro experimenta un impacto —un impacto biológico, físico— ¿tiene que ser lastimado también el cerebro psicológico —si es que podemos llamarlo así? ¿Es eso inevitable?

S: No, no creo que lo sea. El cerebro es lastimado con referencia a algo.

KRISHNAMURTI: No. Yo le pregunto: «¿Puede un cerebro psicológico semejante, si se me permite usar esas dos palabras, no ser lastimado jamás? En ninguna circunstancia, ya sea por la vida de familia, por el marido, la esposa, los malos amigos, los llamados enemigos, por todo eso que a uno le rodea ¿puede no ser lastimado jamás?». Porque, aparentemente, ésta es una de las principales llagas de la existencia humana. Cuanto más sensible es uno, cuanto más perceptivo, más le lastiman las cosas, más se aparta. ¿Es eso inevitable?

S: No creo que sea inevitable, pero pienso que ocurre frecuentemente, con más frecuencia que lo otro. Y parece suceder cuando se forma un vínculo de apego y después se produce la pérdida de ese vínculo. Usted se vuelve importante para mí,

usted me agrada, o estoy comprometido con usted; entonces se vuelve importante para mí que usted no haga nada que pueda perturbar esa imagen.

KRISHNAMURTI: Vale decir que la relación entre dos personas —la representación mental que tenemos el uno del otro, la imagen—, ésa es la causa de que seamos lastimados.

B: Bueno, también funciona a la inversa: sostenemos esas imágenes por haber sido lastimados.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto.

B: ¿Dónde comienza ello?

KRISHNAMURTI: Eso es lo que quiero averiguar.

S: Eso es lo que también yo quiero averiguar.

KRISHNAMURTI: Él señaló algo.

S: Sé que lo hizo, sí.

B: Porque la herida pasada confiere tremenda fuerza a la imagen, la imagen que nos ayuda a olvidar esa herida psicológica.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Entonces, ¿está esa herida en el 'inconsciente' —por ahora usamos la palabra 'inconsciente' entre comillas—, está oculta?

S: Bueno... Creo que usted es un poco simplista al respecto, porque lo que está oculto es el hecho de que esto me ha sucedido

muchas veces —sucedió con mi madre, sucedió con mi amigo, sucedió en la escuela, cuando me preocupé por alguien... Uno establece el vínculo y después viene la herida.

KRISHNAMURTI: No estoy muy seguro de que ello surja a través del vínculo.

S: Tal vez no sea el vínculo, es una palabra desacertada. Lo que ocurre es que yo establezco con usted una relación donde adquiere importancia una imagen —se vuelve importante lo que usted me hace a mí.

KRISHNAMURTI: Usted tiene una imagen acerca de sí mismo.

S: Es cierto. Y entonces usted me agrada porque se ajusta a la imagen. ¿Es eso lo que quiere decir?

KRISHNAMURTI: No; aparte del agrado y desagrado, usted tiene una imagen de sí mismo. Entonces vengo yo y clavo un alfiler en esa imagen.

S: No, primero viene usted y la confirma.

B: La herida será mayor si primero usted viene y es muy amistoso conmigo y confirma la imagen, y luego súbitamente me clava un alfiler.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto.

B: Pero incluso alguien que no la confirmara podría ocasionar la herida clavando adecuadamente el alfiler.

S: Es cierto. Eso no es inconsciente. Pero ¿por qué he tenido la imagen desde el comienzo? Ella sí es inconsciente.

KRISHNAMURTI: ¿Es inconsciente? Es lo que tratamos de averiguar. ¿O es algo tan obvio que no lo vemos? ¿Entiende lo que le estoy diciendo?

S: Entiendo, sí.

KRISHNAMURTI: La apartamos. Decimos que está oculta. Yo cuestiono que ella esté oculta en absoluto; es tan ostentosamente obvia.

S: Yo no percibo que todas las partes de la imagen sean obvias.

B: Creo que en un sentido la ocultamos. ¿Podría decirse que esta herida significa que todo está mal con la imagen, pero que nosotros ocultamos eso diciendo que todo está muy bien? En otras palabras, lo que es obvio puede ser encubierto diciendo que carece de importancia, que no lo notamos.

S: Sí, no lo notamos, pero yo me pregunto: «¿Qué es lo que genera esta imagen, qué es esa herida?».

KRISHNAMURTI: Ah, llegaremos a eso. Estamos investigando en toda la estructura de la conciencia, ¿no es así?

S: Así es.

KRISHNAMURTI: En la naturaleza de la conciencia. Hemos dividido la conciencia en lo oculto y lo manifestado. Puede que sea la mente fragmentada la que hace esto. Y, por lo tanto, fortalece ambas partes.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: La división se agranda más y más y más...

S: En la mente fragmentada la que está...

KRISHNAMURTI: ...haciendo esto. La mayor parte de las personas tienen una imagen de sí mismas, prácticamente todos la tienen. Es esa imagen la que se siente lastimada. Y esa imagen es usted, y usted dice: «Yo he sido lastimado».

B: Es lo mismo que hemos estado discutiendo esta mañana.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Vea, si yo tengo una imagen de mí mismo que me proporciona placer, me atribuyo el placer y digo que es real. Cuando alguien me lastima, entonces me atribuyo el dolor y también digo que es real. Parece que si usted tiene una imagen que puede proporcionarle placer, entonces ella también debe ser capaz de ocasionarle dolor. No hay forma de salir de eso.

KRISHNAMURTI: Absolutamente.

S: Bueno, como usted decía, la imagen parece perpetuarse a sí misma.

B: Pienso que la gente espera que la imagen le proporcionará placer.

KRISHNAMURTI: Solamente placer.

B: Solamente placer, pero el propio mecanismo que hace posible el placer hace posible el dolor, porque el placer surge si digo: «Yo pienso que soy bueno», y esto es sentido como algo real, lo cual torna real esa bondad; pero si viene alguien y dice: «Usted no es bueno, es un estúpido», eso también es real y, por consiguiente, muy significativo.

KRISHNAMURTI: La imagen produce tanto el placer como el dolor.

B: Pienso que la gente abriga la esperanza de tener una imagen que sólo produzca placer.

S: Sí, la gente espera eso, no hay duda alguna. Pero no es sólo la esperanza en la imagen, sino que todo el interés de la gente está puesto en esa imagen que tienen de sí mismos.

B: El valor de todas las cosas depende de que esta imagen propia esté bien. De modo que si alguien muestra que esa imagen está mal, todo está mal.

S: Es cierto.

KRISHNAMURTI: Y nosotros estamos siempre dándole nuevas formas a la imagen.

B: Pero yo pienso que esta imagen lo significa todo, y eso le otorga un poder tremendo.

S: Toda la personalidad está encaminada al logro de esta imagen. Todo lo demás ocupa un lugar secundario.

KRISHNAMURTI: ¿Usted se da cuenta de eso?

S: Sí, me doy cuenta de eso.

KRISHNAMURTI: ¿Cuál es el origen de esto?

S: Bueno...

KRISHNAMURTI: Por favor, primero déjeme resumirlo. Prácticamente, todo ser humano tiene una imagen de sí mismo, imagen de la que es inconsciente —o de la que no se da cuenta.

S: Eso es verdad. Por lo general, está en cierto modo idealizada.

KRISHNAMURTI: Idealizada o no idealizada, es una imagen.

S: Correcto. Ellos deben obtenerla.

KRISHNAMURTI: Eso es lo que obtienen.

B: La obtienen.

S: Pero ellos deben dirigir todas sus acciones hacia la finalidad de lograrla.

B: Pienso que uno siente que toda su vida depende de la imagen.

KRISHNAMURTI: Sí, eso es verdad.

S: Cuando no la obtengo, surge la depresión.

KRISHNAMURTI: Llegaremos a eso. La pregunta siguiente es: ¿cómo se origina ello?

S: Pienso que, en cierto modo, tiene su origen en la familia. Usted es mi padre y, al observar sus reacciones, yo doy por sentado que si soy listo usted me quiere, ¿correcto?

KRISHNAMURTI: Correcto. Estamos de acuerdo.

S: Eso lo aprendo muy rápidamente. En consecuencia, trataré de asegurarme la obtención de ese cariño...

KRISHNAMURTI: Todo eso es muy simple. Pero yo pregunto: ¿cuál es el origen de ese fabricar imágenes de uno mismo?

B: Si yo no tuviera ninguna imagen en absoluto, nunca caería en eso, ¿no es así?

S: ¿Si yo nunca fabricara imágenes...?

B: Sí. Al no haber fabricado jamás ninguna imagen, no importaría lo que mi padre hiciera.

KRISHNAMURTI: Pienso que esto es muy importante.

S: Ése es el problema.

B: Tal vez el niño no pueda hacerlo, pero supongamos que puede...

KRISHNAMURTI: No estoy del todo seguro...

B: Quizá pueda, pero yo digo que bajo condiciones ordinarias no logra hacerlo.

S: ¿Está usted sugiriendo que el niño ya tiene una imagen de que ha sido lastimado?

KRISHNAMURTI: Ah, no, no. No lo sé. Estamos averiguándolo.

B: Pero supongamos que hubiera un niño que no ha construido una imagen de sí mismo.

S: OK. Supongamos que no tiene imagen alguna.

B: Entonces no puede quedar lastimada.

KRISHNAMURTI: No puede ser lastimado.

S: Pienso que ahí se ha metido usted en grandes dificultades desde el punto de vista psicológico, porque un niño...

KRISHNAMURTI: No, nosotros dijimos 'supongamos'.

B: No el niño factual —pero supongamos la existencia de un niño que no hubiera construido una imagen de sí mismo y que, por lo tanto, no dependiera de esa imagen para todo. El niño del que usted hablaba dependía de la imagen de que su padre lo quería.

S: Es cierto.

B: Y, por consiguiente, cuando su padre no lo quiere todo se ha perdido, ¿correcto?

S: Correcto.

B: En consecuencia, el niño se siente lastimado. Pero si él no tiene la imagen de que su padre debe quererlo, entonces sólo prestará atención a su padre.

S: Pero veamos eso un poco más pragmáticamente. Aquí está el niño y él se halla realmente lastimado.

B: Él no puede ser lastimado sin la imagen. ¿Quién va a quedar lastimado?

KRISHNAMURTI: Es como clavar un alfiler en el aire.

S: Ahora esperen un minuto, ¡no les voy a dejar, señores, que se salgan así con esto! Aquí tienen ustedes a este niño, vulnerable en el sentido de que necesita apoyo, sostén psicológico. Él tiene tensiones enormes.

KRISHNAMURTI: Señor, de acuerdo con todo eso. Un niño así tiene una imagen.

S: No, imagen no; simplemente, carece de sostén biológico.

KRISHNAMURTI: No, no.

B: Bueno, el niño puede haber formado una imagen con respecto al hecho de no estar sostenido biológicamente. Uno debe captar la diferencia entre el hecho real de lo que sucede biológicamente, y lo que él piensa de ello. ¿Correcto? Ahora bien; yo he visto a veces desplomarse a un niño de manera súbita, realmente derrumbarse, y no porque hubiera sido completamente abandonado, sino debido a la sensación de...

KRISHNAMURTI: ...de pérdida, de inseguridad...

B: ...de inseguridad, porque su madre se había ido. Parecía como si todo se hubiera ido, ¿correcto? Y él estaba totalmente desorganizado y gritando, pero se había derrumbado así sólo por eso, ya lo ve. Pero el punto radica en que él tenía una imagen acerca de la clase de seguridad que iba a obtener de su madre. ¿Correcto?

S: Tal es el modo en que trabaja el sistema nervioso.

B: Bueno, ésa es la cuestión. ¿Es necesario que trabaje de ese modo? ¿O ello es el resultado del condicionamiento?

KRISHNAMURTI: Ésta es una pregunta importante.

S: Oh, terriblemente importante.

KRISHNAMURTI: Porque, tanto en Norteamérica como en este país, los hijos huyen de sus padres. Los padres no parecen tener control alguno sobre sus hijos. Éstos no obedecen, no escuchan. Son ingobernables. Y los padres se sienten terriblemente lastimados. Vi en la televisión lo que está sucediendo en Norteamérica. Una mujer, llorando, decía: «Soy su madre, él no me trata como a una madre, simplemente me da órdenes para todo». El hijo se había escapado una docena de veces. Y esta separación entre padres e hijos está aumentando por todo el mundo. Ellos no están relacionados entre sí, no hay relación entre uno y otro. ¿Cuál es, entonces, la causa de todo esto? Aparte de las presiones sociológicas y económicas que hacen que la madre tenga que salir para trabajar y dejar solo al niño —eso lo damos por sentado—, hay algo mucho más profundo; ¿qué es? ¿Será que los padres tienen una imagen de sí mismos e insisten en crear una imagen en los hijos?

S: Veo lo que usted dice.

KRISHNAMURTI: Y el hijo rehúsa tener esa imagen —él tiene su imagen propia. De modo que hay una batalla.

S: Eso es en gran parte lo que yo decía cuando sostuve que, inicialmente, la herida del niño...

KRISHNAMURTI: Todavía no hemos llegado a la herida.

S: Bueno, lo que hay en esa relación inicial entre el niño...

KRISHNAMURTI: Pongo en duda que ellos tengan relación alguna. Eso es lo que intento averiguar.

S: Estoy de acuerdo con usted. Hay algo que anda mal en la relación.

KRISHNAMURTI: ¿Tienen ellos relación alguna en absoluto? Mire, los jóvenes se casan —o no se casan; tienen un hijo por descuido o deliberadamente, pero los jóvenes son niños ellos mismos, no han comprendido el universo, el cosmos o el caos, meramente tienen este hijo.

S: Es cierto. Eso es lo que ocurre.

KRISHNAMURTI: Juegan con la criatura durante un año o dos y después dicen: «Por el amor de Dios, estoy harto de este niño», y dirigen la atención a otra parte. Y el niño se siente abandonado, perdido.

S: Es así.

KRISHNAMURTI: Y él necesita seguridad, desde el principio necesita seguridad.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Seguridad que los padres no le dan, o que son incapaces de darle —seguridad psicológica, el sentimiento de: «Tú eres mi hijo, yo te amo, te cuidaré, veré que te comportes correctamente durante toda la vida». Ellos carecen de este sentimiento. Cuando ha pasado un par de años, ya están aburridos de toda la situación.

S: Eso es muy cierto.

KRISHNAMURTI: ¿Es que ellos no tienen relación alguna desde el comienzo mismo, ni el marido, ni la esposa, ni el muchacho o la niña? ¿Sólo existe una relación sexual, una relación basada en el placer? ¿Es que ellos no admitirán que en el principio del placer está involucrado el principio del dolor?

S: Así es.

KRISHNAMURTI: Lo que trato de ver es si realmente existe en absoluto alguna relación; excepto una relación biológica, sexual, una relación de los sentidos.

S: Bueno...

KRISHNAMURTI: Lo pregunto, no digo que sea así; pregunto.

S: No creo que sea de ese modo. Pienso que ellos tienen una relación, pero que es una relación equivocada.

KRISHNAMURTI: No hay relación equivocada. Es relación o no es relación.

S: Bueno, entonces tendremos que decir que tienen una relación. Pienso que la mayoría de los padres tienen una relación con sus hijos.

B: Supongamos que padre e hijo tienen imágenes el uno del otro, y que la relación está gobernada por esas imágenes —la cuestión es si realmente existe o no una relación, o si lo que hay es una especie de fantasía de relación.

KRISHNAMURTI: Una relación irreal. Señor, usted tiene hijos –perdóneme si vuelvo a usted. ¿Tiene alguna relación con ellos? En el verdadero sentido de la palabra.

S: Sí, en el verdadero sentido, sí.

KRISHNAMURTI: Eso significa que no tiene usted imagen alguna de sí mismo.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Y que no está imponiéndoles una imagen a ellos.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Y que la sociedad no está imponiéndoles una imagen.

S: Hay momentos como esos...

KRISHNAMURTI: ¡Ah, no! Eso no es suficiente. Es igual que un huevo en mal estado.

S: Éste es un punto importante.

B: Si es por momentos no es así. Es como decir que una persona que está lastimada tiene momentos en que no se siente lastimada, pero está ahí sentada esperando explotar cuando suceda algo. Así no puede ir muy lejos. Es como alguien que está atado a una cuerda y, tan pronto alcanza los límites de esa cuerda, queda atascado.

S: Es cierto.

B: Cabría decir, entonces, que uno está relacionado mientras ciertas cosas van muy bien, pero que mas allá de ese punto, de algún modo ello simplemente revienta. ¿Ve lo que quiero

decir? Ese mecanismo está ahí dentro, enterrado, de manera que me domina potencialmente. Como un hombre que está atado a una cuerda y dice que hay momentos en que puede moverse a donde él quiera, pero realmente no puede hacerlo, porque si continúa moviéndose está obligado a llegar hasta el extremo.

S: Eso parece ser lo que de hecho ocurre. Se produce una reverberación en que hay un tirón hacia atrás.

B: O llego al final de la cuerda, o alguna otra cosa da un tirón a la cuerda. La persona que está al extremo de una cuerda jamás se halla realmente libre.

S: Bueno, eso es verdad. Quiero decir, pienso que eso es verdad.

B: Ya lo ve, en el mismo sentido, la persona que tiene la imagen jamás está realmente relacionada.

KRISHNAMURTI: Sí, ése es justamente todo el punto. Usted puede jugar con ello verbalmente, pero la realidad es que no tiene ninguna relación.

S: No hay relación en tanto existe la imagen.

KRISHNAMURTI: Mientras usted tiene una imagen de sí mismo, no tiene relación alguna con otro. Ésta es una revelación tremenda —¿entiende? No es una mera declaración intelectual.

S: Yo recuerdo que hubo ocasiones en que sí tuve lo que creo es una relación; sin embargo, uno debe ser honesto con usted y decir que después de una relación semejante, inevitablemente parecía existir este tirón hacia atrás.

B: En el final de la cuerda.

S: Sí, un retroceso brusco. Uno tiene una relación con alguien pero sólo llegará hasta ahí.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Eso está entendido.

B: Pero entonces la imagen realmente controla eso todo el tiempo, porque la imagen es el factor dominante. Si usted pasa una vez ese punto, no importa lo que ocurra, la imagen asume la dirección.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, la imagen queda lastimada, y queda lastimado el niño, porque usted impone la primera al segundo. Está obligado a hacerlo porque tiene una imagen. A causa de que usted tiene una imagen de sí mismo, forzosamente debe crear una imagen en el niño.

S: Eso es cierto.

KRISHNAMURTI: ¿Lo entiende? ¿Lo ha descubierto? Y la sociedad está haciendo esto con todos nosotros.

B: ¿Dice usted, entonces, que el niño está adquiriendo la imagen casi naturalmente, por decirlo así, silenciosamente, y luego de súbito queda lastimado?

KRISHNAMURTI: Lastimado. Correcto.

B: ¿Entonces la herida ha sido preparada por este constante proceso de construir una imagen?

S: Eso es cierto. Hay evidencia, por ejemplo, de que nosotros tratamos a las chicas de manera distinta que a los muchachos...

KRISHNAMURTI: No. Préstele atención, no lo verbalice demasiado rápidamente.

B: Vea, si no ocurriera el constante proceso de construir una imagen, no habría base ni estructura alguna que pudiera ser dañada. En otras palabras, el dolor se debe totalmente a algún factor psicológico. Puesto que yo disfrutaba anteriormente el placer de decir: «Mi padre me quiere, yo hago lo que él desea», ahora viene el dolor: «Yo no hago lo que él desea, él no me quiere».

S: No creo que nos hayamos referido a la situación biológica del niño que se siente desatendido.

B: Bueno, si el niño es desatendido, él ha de extraer una imagen de ese mismo proceso.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Si usted admite, si vive como una realidad el hecho de que, mientras los padres tienen una imagen de sí mismos, están obligados a transmitir esa imagen al niño...

S: Correcto; ahí no hay duda. En tanto el padre es el autor de la imagen y tiene una imagen, él no puede ver al hijo.

KRISHNAMURTI: Y, por lo tanto, transmite una imagen al hijo.

S: Correcto. Lo condicionará para que sea 'alguien'.

KRISHNAMURTI: Ya ve, la sociedad está haciendo esto con todos los seres humanos. Las religiones, todas las culturas que nos rodean están creando la imagen. Y esa imagen queda lastimada. Ahora, la siguiente pregunta es: ¿se da uno cuenta de todo esto? Todo esto es parte de nuestra conciencia.

S: De acuerdo, de acuerdo.

KRISHNAMURTI: El contenido de la conciencia constituye la conciencia. Eso es evidente.

S: Entendido.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, uno de los contenidos es la fabricación de imágenes, o tal vez sea ésa la principal maquinaria que está operando, la dínamo principal, el principal movimiento. Estando lastimado como lo está todo ser humano, ¿puede esa herida curarse de modo que uno no vuelva a ser lastimado nunca más? O sea, ¿puede una mente humana que ha creado la imagen, que ha aceptado la imagen, puede esa mente descartar la imagen por completo y no ser lastimada jamás, lo cual significa que una gran parte de la conciencia está vacía, vacía de su contenido? Me lo pregunto.

S: ¿Puede hacerlo...? Realmente, no sé la respuesta a eso.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué? ¿Quién es el hacedor de la imagen? ¿Cuál es la maquinaria o el proceso que fabrica las imágenes? Yo puedo desembarazarme de una imagen y aferrarme a otra: soy un católico, soy un protestante, soy un hindú, soy un monje zen, soy esto, soy aquello —¿entiende?—, son todas imágenes.

S: ¿Quién es el hacedor de la imagen?

KRISHNAMURTI: Ya lo ve, después de todo, si hay una imagen de esa clase, ¿cómo puede usted tener amor en medio de todo esto?

S: No tenemos mucho amor.

KRISHNAMURTI: No lo tenemos.

S: Es verdad. Lo que tenemos es un montón de imágenes. Por eso digo que no sé la respuesta.

KRISHNAMURTI: Es terrible, señor, tener estas imágenes —¿se da cuenta?

S: Correcto. Entiendo lo de la fabricación de imágenes, lo veo. Lo veo hasta cuando usted está hablando al respecto. Puedo ver que si no fabrico una imagen, fabricaré otra.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, señor. Y nosotros preguntamos: ¿es posible detener la maquinaria que está produciendo las imágenes? Y ¿en qué consiste la maquinaria? ¿Es el deseo de ser alguien?

S: Sí, es el deseo de ser alguien, el deseo de saber —el deseo de tener. De un modo u otro, esa maquinaria parece mantenerse con el sentimiento de que si yo no tuviera eso, no sabría dónde estoy.

KRISHNAMURTI: ¿No sabría qué hacer?

S: Sí. El sentimiento de que uno no sabe qué hacer. El no poder confiar en nada, el no tener ningún apoyo engendra más desorden, ¿entiende?

B: Ésa es una de las imágenes...

KRISHNAMURTI: La imagen es el producto del pensamiento, ¿verdad?

S: Está organizada...

KRISHNAMURTI: Sí, es un producto del pensamiento. Éste puede experimentar diversas formas de presión, puede ser la correa transportadora de muchas cosas, y al final produce una imagen.

S: Correcto. No hay duda. Ahí estoy de acuerdo con usted, sí.

KRISHNAMURTI: ¿Puede detenerse la maquinaria? ¿Puede el pensamiento que produce estas imágenes, que destruye toda relación de tal modo que no hay amor —de hecho no hay amor, no verbalmente—, puede ese pensamiento detenerse? Cuando un hombre tiene una imagen de sí mismo, dice: «Amo a mi mujer, amo a mis hijos», eso es mero sentimentalismo, emocionalismo romántico e irreal.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Tal como están ahora las cosas, no hay amor en el mundo. No existe el sentimiento de un afecto real por nadie.

S: Eso es verdad.

KRISHNAMURTI: Cuanto más rico es uno, tanto peor ello se vuelve. No es que el pobre tenga este afecto, no quiero decir eso. La gente pobre tampoco lo tiene —ellos se interesan en llenar sus estómagos, y trabajan, trabajan, trabajan...

B: Pero tienen, no obstante, gran cantidad de imágenes.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Todas estas personas son las que corrigen el mundo, ¿verdad? Ordenan el universo. Me pregunto, entonces: ¿puede detenerse la fabricación de imágenes? Detenerse no ocasionalmente, sino cesar. Porque a

menos que eso ocurra, yo no sé qué significa el amor. No sé cómo sentir afecto por alguien; y pienso que eso es lo que está sucediendo en el mundo, porque los niños son realmente almas perdidas, seres humanos perdidos. Me he encontrado con tantos, actualmente con centenares de ellos por todo el mundo. Son en verdad una generación perdida. Así como la gente mayor es una generación perdida. Entonces, ¿qué ha de hacer un ser humano? ¿Cuál es la acción correcta en la relación? ¿Puede haber una acción así mientras usted tiene una imagen?

S: No.

KRISHNAMURTI: ¡Ah! Señor, esto es algo tremendo.

S: Es por eso que yo me extrañaba. Me pareció que ahí había usted omitido algo. Dijo que todo cuanto conocemos son las imágenes y la fabricación de imágenes. Que eso es todo lo que conocemos.

KRISHNAMURTI: Pero ¿nunca dijimos si ello puede cesar?

S: Nunca hemos dicho si ello puede cesar —es verdad.

KRISHNAMURTI: Nunca hemos dicho... ¡por el amor de Dios!, si ello no se detiene vamos a destruirnos los unos a los otros.

B: Se puede decir que la noción de que ello podría detenerse es algo más que conocemos ahora y que no conocíamos antes...

KRISHNAMURTI: Eso se vuelve una pieza más del conocimiento.

B: Lo que quiero expresar es que cuando alguien dice: «Todo lo que conocemos», introduce un bloqueo.

S: Correcto.

B: Vea, no sirve de mucho decir «todo lo que conocemos». Si usted sostiene que es todo lo que conocemos, entonces ello jamás puede cesar.

KRISHNAMURTI: Lo que el Dr. Bohm objeta es su uso del 'todo'.

S: Yo se lo agradezco.

B: Ése es uno de los factores que bloquean.

S: Bueno, si caemos en eso, ¿qué hacemos con la pregunta acerca de si ello puede detenerse?

KRISHNAMURTI: Yo le formulé esa pregunta a usted. ¿La escuchó?

S: La escuché —correcto.

KRISHNAMURTI: Ah, ¿lo hizo?

S: Ello se detiene.

KRISHNAMURTI: No, no. No estoy interesado en si ello se detiene. ¿Escucha usted la pregunta: puede cesar la producción de imágenes? Ahora examinamos, analizamos todo este proceso que constituye la fabricación de imágenes —el resultado de ello: la desdicha, la confusión, las cosas aterradoras que están sucediendo. El árabe tiene su imagen, la tiene el judío, el hindú, el musulmán, el cristiano, el comunista. Existe esta tremenda división de las imágenes, de los símbolos. Si eso no se detiene, van ustedes a tener un mundo caótico... ¿Entiende?

Yo veo esto, no como una abstracción sino como una realidad, del mismo modo en que veo esa flor.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Y como ser humano, ¿qué he de hacer? Porque personalmente no tengo imagen alguna al respecto. Quiero decir, realmente, que no tengo una imagen de mí mismo, ni concepto, ni ideal —ninguna de estas imágenes. No tengo ninguna. Y me digo: ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo hacer cuando todos a mi alrededor están fabricando imágenes y así destruyen esta hermosa tierra donde se supone que debemos vivir dichosamente en relación humana, y mirar los cielos y ser felices con todo ello? ¿Cuál es, entonces, la acción correcta para el hombre que tiene una imagen? ¿O no existe una acción correcta?

S: Déjeme invertir la pregunta: ¿qué ocurre con usted cuando yo le pregunto si ello puede detenerse?

KRISHNAMURTI: Desde luego, se lo contesto —para mí es muy sencillo—, por supuesto que puede detenerse. Usted no me formula la pregunta siguiente: ¿cómo lo hace usted? ¿Cómo se produce eso?

S: No, yo sólo quiero prestar atención durante un minuto cuando usted dice: «Sí, por supuesto». OK. Ahora, ¿cómo piensa usted que ello puede detenerse? Déjeme expresárselo francamente: yo no tengo en absoluto evidencia ni experiencia alguna de que eso pueda ocurrir.

KRISHNAMURTI: Yo no necesito evidencias.

S: ¿No necesita usted ninguna evidencia?

KRISHNAMURTI: No necesito que alguien me lo explique.

S: ¿Ni experiencia...?

KRISHNAMURTI: No, porque éstas se basan en imágenes. Imagen futura, imagen pasada o imagen viviente. Por lo tanto, pregunto: ¿puede ello detenerse? Yo digo que puede. Sin ninguna duda. No es una mera declaración verbal para entretenerle. Para mí esto es tremendamente importante.

S: Bueno, creo que estamos de acuerdo en que es tremendamente importante, pero ¿cómo?

KRISHNAMURTI: No 'cómo'. Porque entonces usted entra en la cuestión de los sistemas, de los procesos mecánicos, todo lo cual es parte de nuestra fabricación de imágenes. Si yo le digo cómo, usted me dirá: «Explíqueme el sistema, el método y yo lo haré todos los días» —y así obtendrá la nueva imagen.

S: Sí.

KRISHNAMURTI: Entonces veo el hecho de lo que está sucediendo en el mundo.

S: Estoy de acuerdo con usted, sí.

KRISHNAMURTI: El hecho; no mi reacción al hecho. No teorías románticas e irreales acerca de lo que no debería ser. Es un hecho que mientras haya imágenes, no va a haber paz en el mundo ni va a haber amor en el mundo —sea la imagen de Cristo, o la imagen de Buda, o la imagen de los musulmanes —¿entiende? No habrá paz en el mundo. Correcto; veo eso como un hecho. ¿De acuerdo? Permanezco con ese hecho. Se terminó. Esta mañana dijimos que si uno permanece con el

hecho, hay una transformación. O sea, no permitir que el pensamiento interfiera con el hecho.

B: Porque entonces se introducen más imágenes.

KRISHNAMURTI: Se introducen más imágenes. Por lo tanto, nuestra conciencia se llena con estas imágenes.

S: Sí, eso es cierto.

KRISHNAMURTI: Yo soy un hindú, un brahmín, por tradición soy mejor que algún otro, soy el pueblo elegido, soy ario —¿entiende? Soy un inglés —todo eso está atestando mi conciencia.

B: Cuando usted habla de permanecer con el hecho, una de las imágenes que pueden introducirse es que ello resulta imposible, que nunca podrá hacerse.

KRISHNAMURTI: Sí, ésa es otra imagen.

B: Vale decir que si la mente pudiera quedarse con ese hecho, sin comentario alguno...

S: Lo que surge en mí cuando usted dice: «Permanezca con el hecho», es que realmente me está requiriendo una acción ahí mismo.

KRISHNAMURTI: Señor, eso depende de usted. Usted está involucrado en ello.

S: Pero es algo diferente de permanecer con ello.

KRISHNAMURTI: Permanezca con ello.

S: Para verlo realmente. ¿Sabe cómo se siente eso? Se siente como si estuviéramos escapando.

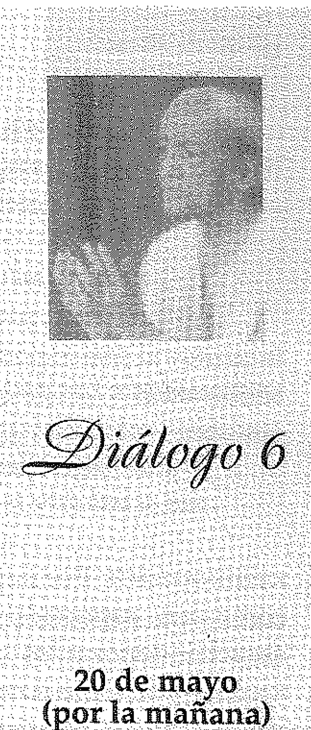
KRISHNAMURTI: Por lo tanto, señor, nuestra conciencia es estas imágenes —las conclusiones, las ideas...

S: ...siempre estamos escapando.

KRISHNAMURTI: Llenando, llenando, y ésa es la esencia de la imagen. Si no hay fabricación de imágenes, ¿qué es la conciencia? Es algo por completo diferente.

B: ¿Piensa usted que podríamos discutir eso la próxima vez?

KRISHNAMURTI: Sí. Mañana.



Diálogo 6

20 de mayo (por la mañana)

KRISHNAMURTI: Dr. Bohm, como usted es un físico muy conocido, me gustaría preguntarle, después de estos cinco diálogos que hemos sostenido: ¿qué es lo que cambiará al hombre? ¿Qué producirá una transformación radical en la conciencia total de los seres humanos?

Dr. Bohm: Bueno, no sé si los conocimientos científicos son muy pertinentes para responder a esa pregunta.

KRISHNAMURTI: No, tal vez no lo sean, pero después de haber discutido juntos y detalladamente, no sólo ahora sino en años anteriores, acerca de lo que es la energía —estoy empleando la palabra energía no en un sentido científico, sino en su simple y común significado: la vitalidad, la fuerza, el impulso— le pregunto: ¿qué es lo que parece faltar? Si yo fuera un espectador que estuviera escuchándonos a nosotros tres, diría: «Sí, todo está muy bien para estos filósofos, estos científicos, estos

expertos, pero eso se halla fuera de mi alcance, está demasiado lejos. Tráiganlo más cerca, mucho más cerca, de modo que pueda relacionarlo con mi vida».

B: Creo que al final de la última discusión mencionamos un punto de esa índole, porque estuvimos considerando las imágenes.

KRISHNAMURTI: Las imágenes, sí.

B: Y la imagen que uno tiene de sí mismo. Y nos preguntábamos si uno debe tener imágenes en absoluto.

KRISHNAMURTI: Por supuesto, investigamos eso. Pero vea, como un espectador totalmente ajeno que estuviera escuchándonos a los tres por vez primera, yo preguntaría: «¿cómo afecta eso a mi vida? Es todo tan vago e incierto, y requiere que se piense mucho sobre ello, lo cual no estoy dispuesto a hacer. De modo que tengan la bondad de explicarme, en pocas palabras o en detalle, qué debo hacer con mi vida. ¿Cómo he de entrar en contacto con ello?

¿Cómo he de analizarlo? ¿Desde dónde he de mirarlo? Apenas si dispongo de tiempo. Voy a la oficina. Voy a la fábrica. Tengo tantas cosas que hacer —hijos, una esposa regañona, pobreza—, toda la estructura de la desdicha; y ustedes tres están sentados ahí y hablan de algo que no me concierne en lo más mínimo. ¿Podrían, pues, ir al grano —por decirlo así—, traerlo hasta donde yo pueda abordarlo como un ser común y corriente?

B: Bueno, como punto de partida, ¿podríamos considerar los problemas que surgen en la relación cotidiana?

KRISHNAMURTI: Ésa es la esencia, ¿verdad? Voy a empezar por ahí. Vea, mi relación con los seres humanos tiene lugar en la oficina, en la fábrica, en el campo de golf.

B: O en el hogar.

KRISHNAMURTI: O en el hogar. Y en el hogar está la rutina, el sexo, los hijos (si tengo hijos, si deseo hijos), y el constante batallar toda mi vida. Insultado, herido, ofendido —todo eso ocurre en mí y alrededor de mí.

B: Sí, hay una constante frustración.

KRISHNAMURTI: Constante frustración, constante esperanza, deseo de tener más éxito, de tener más dinero más, más, más de todo. ¿Cómo, entonces, he de transformar mi relación? ¿Cuál es la razón de ser, el origen, la fuente de mi relación? Si eso pudiéramos abordarlo un poco esta mañana, luego continuaríamos con lo que estábamos discutiendo, que era realmente mucho más... Que es realmente muy importante. O sea: el no tener una imagen en absoluto.

B: Sí. Pero parece, como lo estuvimos discutiendo ayer, que nuestra tendencia es a relacionarnos casi siempre a través de la imagen.

KRISHNAMURTI: A través de la imagen. Es verdad.

B: Yo tengo una imagen de mí, y la tengo de usted en el sentido de cómo debería ser su relación conmigo.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Y entonces esa imagen se ve frustrada y lastimada, y así sucesivamente.

KRISHNAMURTI: ¿Pero cómo he de cambiar esa imagen? ¿Cómo he de demolerla? Veo muy bien que tengo una imagen y que ésta ha sido formada, construida a través de generaciones. Soy bastante inteligente, bastante consciente de mí mismo y veo que tengo esa imagen. Pero, ¿cómo he de demolerla?

B: Tal como yo lo veo, uno tiene que estar atento a esa imagen, vigilarla a medida que se mueve.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, ¿debo vigilarla? ¿Debo vigilarla en la oficina?

B: Sí.

KRISHNAMURTI: ¿En la fábrica, en mi casa, en el campo de golf? —porque mis relaciones están en todas esas áreas.

B: Sí, yo diría que debo vigilarla en todos esos lugares.

KRISHNAMURTI: De hecho, debo vigilarla todo el tiempo.

B: Sí.

KRISHNAMURTI: Ahora bien: ¿soy capaz de hacerlo? ¿Dispongo de la energía para ello? Paso por toda clase de calamidades, y al fin del día sólo tengo fuerzas para arrastrarme hasta la cama. Y usted dice que debo tener energía. Tengo que darme cuenta, entonces, de que la relación es de la mayor importancia.

B: Sí.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, estoy dispuesto a desistir de ciertos derroches de energía.

B: ¿Qué clase de derroches?

KRISHNAMURTI: El beber, el fumar, la charla inútil. La continua ronda de bar en bar.

B: En todo caso, ése sería el comienzo.

KRISHNAMURTI: Eso sería el comienzo. Pero usted ve que uno desea todas esas cosas y muchas más —¿entiende?

B: Pero si yo puedo ver que todo depende de esto...

KRISHNAMURTI: Desde luego.

B: ...entonces no acudiré al bar si veo que el hacerlo interfiere.

KRISHNAMURTI: Debo, pues, como un ser humano corriente, darme cuenta de que lo más importante es tener una relación correcta con todo.

B: Sí. Sería conveniente si pudiéramos decir qué ocurre cuando no la tenemos.

KRISHNAMURTI: Oh, desde luego, cuando no tengo tal relación...

B: ...todo se desmorona.

KRISHNAMURTI: No sólo se desmorona todo, sino que causo estragos a mi alrededor. ¿Puedo, entonces, desechando el fumar, el beber, la charla interminable sobre esto o aquello —puedo reunir esa energía? ¿Concentraré esa energía que me ayudará

a enfrentarme a la imagen, a la representación mental que tengo?

B: Eso implica examinar también la ambición y muchos otros aspectos.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Usted ve que yo empiezo por cosas obvias, como el fumar, el beber, el bar...

Dr. Shainberg: Déjeme detenerlo aquí. Supongamos que mi imagen real es que usted va a hacerlo por mí, de que yo no puedo hacerlo por mí mismo.

KRISHNAMURTI: Ése es uno de nuestros condicionamientos favoritos —el de que no puedo hacerlo por mí mismo y tengo que acudir a alguien para que me ayude.

S: O tengo que ir al bar porque estoy desesperado a causa de que no puedo hacerlo por mí mismo y necesito borrar eso de mi mente por medio de la bebida, y así no sentir más la pena que ello implica.

B: Al menos por el momento.

S: Efectivamente. Y también estoy probándome a mí mismo que la imagen de que no puedo hacerlo solo es correcta. Tratándome de esa manera voy a demostrarle a usted que no puedo hacerlo por mí mismo y, entonces, tal vez usted lo hará por mí.

KRISHNAMURTI: No, no. Creo que no nos damos cuenta, ninguno de nosotros, de la absoluta y total importancia que tiene una correcta relación. No creo que nos demos cuenta de ello.

S: Estoy de acuerdo con usted; no nos damos cuenta.

KRISHNAMURTI: La relación con mi esposa, con mi vecino, con la oficina, dondequiera que me encuentre —y también con la naturaleza—; no creo que comprendamos la importancia de una relación sencilla, tranquila, plena, rica, dichosa —la belleza de ello, su armonía. ¿Podemos entonces explicarle al espectador común, al oyente, la gran importancia que eso tiene?

S: Intentémoslo. ¿Cómo podemos comunicar a alguien el valor de una relación correcta? Supongamos que usted es mi esposa; se queja, me sermonea —¿correcto? Piensa que yo debería hacer algo por usted, cuando yo estoy cansado y no tengo ganas de hacer nada por usted.

KRISHNAMURTI: Lo sé. Ir a una fiesta...

S: Exacto. «Vayamos a una fiesta. Nunca sales conmigo. ¡Nunca me llevas a ninguna parte!»

KRISHNAMURTI: Entonces usted, que comprende la importancia de la relación, ¿cómo se las entenderá conmigo? ¿Cómo? Éste es un problema que se nos presenta en la vida.

B: Pienso que debería estar muy claro que nadie puede hacerlo por mí. Cualquier cosa que algún otro haga no influirá en mi relación.

S: ¿Cómo va usted a ponerlo en claro?

B: ¿Pero acaso no está claro?

S: No es obvio. Yo, como el espectador, siento muy intensamente que usted tiene la obligación de hacerlo por mí. Mi madre nunca lo hizo, alguien tiene que hacerlo por mí.

B: Pero ¿no es obvio que eso no puede hacerse? Es una mera ilusión, porque sin importar lo que usted haga yo seguiré teniendo la misma relación de antes. Supongamos que usted vive una vida perfecta. Yo no puedo imitarla, de modo que simplemente continuaré como antes, ¿no es así? En consecuencia, tengo que hacer algo por mí mismo. ¿No está claro eso?

S: Pero yo no me siento capaz de hacer algo por mí mismo.

B: ¿No puede usted ver que si no hace algo por sí mismo, es inevitable que ello deba continuar? Cualquier idea de que la cosa habrá de mejorar es una ilusión.

S: ¿Podemos decir, entonces, que la correcta relación empieza con darse cuenta de que uno tiene que hacer algo por sí mismo?

KRISHNAMURTI: Y de la absoluta importancia de ello.

S: Correcto. La absoluta importancia. La responsabilidad que tengo hacia mí mismo.

KRISHNAMURTI: Porque usted es el mundo. Y el mundo es usted. De eso no puede evadirse.

B: Tal vez podríamos discutir un poco esa cuestión, porque puede parecer extraño para el espectador oír que alguien dice: «Usted es el mundo».

KRISHNAMURTI: Después de todo, usted es el resultado de la cultura, del clima, la comida, el ambiente, las condiciones económicas, sus abuelos —usted es el resultado de todo eso—, todo su pensar es el resultado de eso.

S: Pienso que eso es algo que uno puede ver.

B: Correcto. ¿Es ése el significado que usted le asigna al decir que uno es el mundo?

KRISHNAMURTI: Por supuesto, por supuesto.

S: Eso lo podemos ver, pienso, en lo que he estado diciendo acerca de la persona que siente tener derecho a que el mundo la cuide —para tal persona el mundo se está moviendo efectivamente en esa dirección...

KRISHNAMURTI: No, señor... Éste es un hecho. Usted va a la India y ve el mismo sufrimiento, la misma ansiedad —y uno viene a Europa, a América, y la esencia es la misma.

B: Cada persona tiene la misma estructura básica de sufrimiento, confusión y engaño. Por lo tanto, si yo digo que soy el mundo, quiero decir que existe una estructura universal y ella forma parte de mí así como yo soy parte de eso.

KRISHNAMURTI: Parte de eso, correcto. Entonces, ahora prosigamos desde ahí. Lo primero que usted tiene que decirme —a mí como un ser humano común que vive en medio de esta loca y vil competencia— es: «Mire, dése cuenta de que la máxima y más importante cosa en la vida es la relación. Y usted no puede estar relacionado con nada si tiene una imagen de sí mismo. Cualquier imagen que uno tiene de otro o de sí mismo impide la belleza de la relación».

S: Correcto.

B: Sí. La imagen de que estoy seguro con tal o cual relación, por ejemplo, y de que no estoy seguro en una situación diferente, impide la relación.

KRISHNAMURTI: Es así.

B: Porque yo exigiré de la otra persona que me coloque en la situación que considero segura, ¿entiende?

S: De acuerdo.

B: Pero ella puede no querer hacerlo.

S: Bien. De modo que si yo poseo la imagen de una relación placentera, tengo con respecto a la otra persona lo que yo llamo exigencias; en otras palabras, espero que ella actúe de tal manera que acepte esa imagen.

B: Sí. O puedo decir que tengo la imagen de lo que es justo y correcto.

S: ¿A fin de completar mi imagen?

B: Sí. Por ejemplo, la esposa dice: «Los maridos deben salir frecuentemente a fiestas con sus esposas» —eso es parte de la imagen. Los maridos tienen sus imágenes correspondientes, y entonces esas imágenes se ven lastimadas.

S: Pienso que debemos ser muy específicos acerca de esto. Cada pequeña pieza de éstas contiene furia.

B: Contiene energía.

S: Energía y furia, y la necesidad de completar esta imagen en la relación; por lo tanto, la relación se ve forzada dentro de un molde.

KRISHNAMURTI: Señor, comprendo todo eso. Pero usted ve que la mayoría de nosotros no somos serios. Queremos una vida cómoda. Viene usted y me dice: «La relación es lo más importante». Yo digo: «Por supuesto, muy bien». Y continúo en lo viejo. Lo que trato de expresar es: ¿qué cosa hará que un ser humano escuche esto seriamente siquiera por dos minutos? Él no lo escuchará. Si usted acudiera a uno de los grandes expertos en psicología o lo que fuere, él no perdería tiempo en escuchar esto. Los expertos tienen sus propios esquemas, sus representaciones, sus imágenes —están rodeados por todo esto. Entonces, ¿a quién le hablamos?

B: A quienquiera que pueda escuchar.

S: Nos hablamos a nosotros mismos.

KRISHNAMURTI: No. No sólo eso. ¿A quién le estamos hablando?

B: Bueno, a todo aquel que sea capaz de escuchar.

KRISHNAMURTI: Eso significa alguien que sea un poco serio.

B: Sí. Y pienso que podemos incluso formarnos una imagen de nosotros mismos como incapaces de ser serios.

KRISHNAMURTI: Es cierto.

B: En otras palabras, de que eso es demasiado difícil.

KRISHNAMURTI: Demasiado difícil, sí.

B: Hay una imagen, digamos, de que quiero que sea fácil, la cual proviene de la imagen de que esto se halla fuera de mi capacidad.

KRISHNAMURTI: Muy bien. Avancemos entonces desde ahí. Decimos que mientras uno tenga una imagen —agradable o desagradable— creada, producida por el pensamiento, no existe una verdadera relación. Éste es un hecho obvio, ¿de acuerdo?

S: De acuerdo.

B: Sí, y la vida deja de tener valor alguno sin una verdadera relación.

KRISHNAMURTI: Sí, la vida carece en absoluto de valor sin una verdadera relación. Ahora bien, mi conciencia está repleta de estas imágenes. ¿Correcto? Y las imágenes componen mi conciencia.

S: Eso es cierto.

KRISHNAMURTI: Entonces usted me pide que no tenga imágenes en absoluto. Eso implica no tener conciencia tal como la conozco al presente. ¿Correcto, señor?

B: Sí; ¿podríamos decir que la parte principal de la conciencia es la imagen que uno tiene de sí mismo? Puede haber otras partes, pero...

KRISHNAMURTI: Llegaremos a eso.

B: Llegaremos a eso más tarde. Pero por ahora, estamos principalmente ocupados con la propia imagen.

KRISHNAMURTI: Sí. Eso es verdad.

S: ¿Qué opina usted de la imagen que tenemos de nosotros mismos, y de toda la forma en que ésta se genera?

B: Eso lo discutimos antes. La imagen se adquiere al pensar en el yo como en algo real. Ello está implícito siempre. Por ejemplo, la imagen puede consistir en que yo estoy sufriendo de cierta manera y que debo librarme de este sufrimiento. Siempre está presente en ello el sentido de que yo soy real y que, por lo tanto, debo continuar pensando en esta realidad. Y la imagen queda atrapada en ese proceso de realimentación del que estuvimos hablando —el pensamiento realimenta y construye la imagen.

S: Construye más imágenes.

B: Más imágenes, sí.

S: De modo que ésa es la conciencia...

KRISHNAMURTI: Espere. El contenido de mi conciencia es una vasta serie de imágenes relacionadas entre sí —no separadas, sino relacionadas las unas con las otras.

B: Pero todas están centradas en el yo.

KRISHNAMURTI: En el yo, por supuesto. El yo es el centro.

B: El yo es considerado como de suma importancia.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Eso le da una energía tremenda.

KRISHNAMURTI: Entonces, lo que quiero decir es esto: usted viene a mí, que soy bastante inteligente, bastante serio, y me pide que, como ser humano corriente, vacíe esa conciencia.

S: Correcto. Le pido que detenga esa formación de imágenes.

KRISHNAMURTI: No sólo la formación de imágenes. Usted me pide que me libere del yo, que es el hacedor de las imágenes.

S: Exacto.

KRISHNAMURTI: Y yo le contesto: por favor, dígame cómo hacerlo. Y usted me dice que en el momento en que yo le pregunto cómo hacerlo, ya estoy construyendo una imagen, un sistema, un método.

B: Sí, cuando usted me pregunta cómo hacerlo, ya ha introducido el 'yo' en el medio. La misma imagen de antes con un contenido ligeramente distinto.

KRISHNAMURTI: Entonces usted me dice que nunca le pregunte cómo hacerlo, porque el 'cómo' implica el yo haciéndolo. En consecuencia, estoy creando otra representación mental.

B: Eso demuestra el modo en que uno se desliza en ello. Cuando uno pregunta cómo hacerlo, la palabra 'yo' no está ahí, pero se encuentra implícitamente.

KRISHNAMURTI: Implícitamente, sí.

B: Por lo tanto, uno cae en eso sin darse cuenta.

KRISHNAMURTI: Así que ahora usted me detiene y dice que prosigamos desde ahí. ¿Cuál es la acción que liberará a la conciencia,

siquiera un rincón de ella, una parte limitada? Yo quiero discutirlo con usted. No me diga cómo hacerlo. Yo he comprendido eso y jamás volveré a preguntar cómo hacerlo. El 'cómo' —ya lo explicó el Dr. Bohm— lleva implícito al yo que desea hacerlo, y el yo es el factor de la fabricación de imágenes.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: He comprendido eso muy claramente. Entonces le digo a usted: «Me doy cuenta de esto —¿qué he de hacer?».

S: ¿Se da cuenta de ello?

KRISHNAMURTI: Sí, señor. Lo sé. Sé que estoy formando imágenes todo el tiempo. Soy bien consciente de eso, porque lo he discutido con usted, lo he investigado. Desde el comienzo mismo me he dado cuenta, durante estas conversaciones, de que la relación es lo más importante que hay en la vida. Sin esa relación la vida es un caos.

S: Lo he captado.

KRISHNAMURTI: Ello ha sido impulsado dentro de mí. Veo que cada lisonja y cada insulto se registran en el cerebro, y que entonces el pensamiento se apodera de eso como un recuerdo y crea una imagen, y la imagen queda herida.

B: Por lo tanto, la imagen es la herida...

KRISHNAMURTI: ...es la herida.

S: Eso es cierto.

KRISHNAMURTI: Por consiguiente, Dr. Bohm, ¿qué ha de hacer uno? ¿Qué he de hacer? Hay dos cosas implicadas en eso —una es evitar heridas ulteriores, y la otra es estar libre de todas las heridas que he tenido.

B: Pero ambas cosas constituyen el mismo principio.

KRISHNAMURTI: Pienso que hay involucrados dos principios.

B: ¿Los hay?

KRISHNAMURTI: Uno, evitar la herida; el otro, terminar con las heridas que tengo.

S: No es sólo que usted quiera evitar la herida ulterior. Me parece que primero debo decirle cómo ha de darse cuenta del modo en que, de hecho, recibe la lisonja. Quiero que vea que si le adulo, usted experimenta una gran efusión interna; luego elabora una fantasía acerca de sí mismo. Por lo tanto, usted tiene ahora una imagen de sí mismo como la maravillosa persona que encaja en la lisonja.

KRISHNAMURTI: No, usted me ha explicado muy claramente que ésas son dos caras de la misma moneda. El placer y el dolor son lo mismo.

S: La misma, exactamente la misma.

KRISHNAMURTI: Usted me ha explicado eso.

S: Correcto; le estoy explicando eso.

KRISHNAMURTI: Yo lo he comprendido.

B: Ambas son imágenes.

KRISHNAMURTI: Ambas son imágenes, correcto. Así que por favor —ustedes no contestan mi pregunta. Yo me doy cuenta de todo esto, soy bastante inteligente, he leído muchísimo, soy un hombre común —yo personalmente no leo, de modo que estoy hablando de un hombre corriente—, he discutido todo esto y veo lo extraordinariamente importante que es; y pregunto: ¿cómo he de terminar con ello? No el método, no me digan qué debo hacer. No lo aceptaré porque eso nada significa para mí —¿de acuerdo, señores?

B: Bueno, estábamos discutiendo sobre si existe una diferencia entre las heridas acumuladas y las que aún han de producirse.

KRISHNAMURTI: Correcto. Eso es lo primero que tengo que comprender. Explíquemelo.

B: Bien; a mí me parece que, fundamentalmente, ellas operan sobre el mismo principio.

KRISHNAMURTI: ¿Cómo?

B: Si tomamos en cuenta la herida que ha de producirse, mi cerebro ya está dispuesto a responder con una imagen.

KRISHNAMURTI: No le entiendo. Hágalo más simple.

B: Bueno, realmente no hay diferencia entre las heridas pasadas y la herida presente, porque todas provienen del pasado —quiero decir que provienen de la reacción del pasado.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, usted me está diciendo que no separe la herida pasada de la herida futura, porque la imagen es la misma.

B: Sí. El proceso es el mismo. Yo puedo estar recordando sólo la ofensa pasada, y eso es lo mismo que si algún otro me estuviera insultando.

KRISHNAMURTI: Sí, sí. De modo que usted me dice: «No haga una división entre la herida pasada y la futura. Sólo existe la herida. Por lo tanto, mire la imagen, no en términos de heridas pasadas y futuras, sino mire simplemente esa imagen que es tanto el pasado como el futuro».

B: Sí.

KRISHNAMURTI: ¿De acuerdo?

B: Pero al decir nosotros «mire la imagen» no nos referimos a su particular contenido, sino a su estructura general.

KRISHNAMURTI: Sí, sí, correcto. Ahora bien; entonces mi siguiente pregunta es: ¿cómo he de mirar la imagen? Porque ya tengo una imagen con la que voy a mirar. Usted me promete con sus palabras, no es exactamente que me prometa sino que me da la esperanza de que si tengo una verdadera relación viviré una vida extraordinariamente bella y sabré qué es el amor —por lo tanto, ya estoy excitado con esta idea.

B: Entonces también tengo que estar atento a una imagen de esa clase.

KRISHNAMURTI: Sí, sí. Por consiguiente —y ése es mi punto clave—, ¿cómo he de mirar esta imagen? Sé que tengo una imagen,

no una sola sino diversas imágenes, pero el centro de esa imagen soy yo, el 'yo' —sé todo eso. Cómo he de mirarlo, pues? ¿Podemos proseguir ahora? Correcto. ¿Es el observador diferente de lo que está observando? Ésa es la verdadera cuestión.

B: Ésa es la cuestión, sí se podría decir que ahí es donde arraiga el poder de la imagen.

KRISHNAMURTI: Sí, sí. ¿Usted ve, señor, lo que ocurre? Si hay una diferencia entre el observador y lo observado, existe ese intervalo de tiempo en el cual prosiguen otras actividades.

B: Bueno, sí, en el cual el cerebro se descarga en algo más placentero.

KRISHNAMURTI: Sí. Y donde hay división, hay conflicto. De modo que usted me dice que aprenda el arte de observar, o sea: que el observador es lo observado.

B: Sí, pero yo pienso que primero podríamos considerar todo nuestro condicionamiento, el cual nos dice que el observador es diferente de lo observado.

KRISHNAMURTI: Diferente. Por supuesto.

B: Tal vez deberíamos prestar atención a eso, porque eso es lo que todos sienten.

KRISHNAMURTI: Que el observador es diferente.

B: Por lo común, cuando yo pienso en mí mismo, ese 'mí mismo' es una realidad independiente del pensamiento, ¿me explico?

KRISHNAMURTI: Sí, pensamos que es independiente del pensamiento.

B: Y que el 'mí mismo', el 'yo', es el observador y que éste es una realidad.

KRISHNAMURTI: Completamente de acuerdo.

B: Que él es independiente del pensamiento; que es el que piensa, el que produce el pensamiento.

KRISHNAMURTI: Pero él es el producto del pensamiento.

B: Sí. Ésa es la confusión.

KRISHNAMURTI: ¿Usted me está diciendo, señor, que el observador es la consecuencia del pasado?

B: Sí. Uno puede verlo.

KRISHNAMURTI: Mis recuerdos, mis experiencias —todo eso es el pasado.

B: Sí, pero yo creo que el espectador puede encontrar un poco difícil entender eso si no lo ha investigado.

S: Pienso que muy difícil.

KRISHNAMURTI: Seamos totalmente sencillos.

S: ¿Qué quiere usted decir?

KRISHNAMURTI: ¿No vive usted en el pasado? Su vida es el pasado.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Usted está viviendo en el pasado. ¿Correcto?

S: Correcto, sí.

KRISHNAMURTI: Recuerdos del pasado, experiencias pasadas.

S: Sí, recuerdos del pasado, acontecimientos del pasado.

KRISHNAMURTI: Y desde el pasado usted proyecta el futuro.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Usted espera ser bueno, espera que será diferente en el futuro. Ello siempre se mueve del pasado al futuro.

S: Exacto. Así es como se vive.

KRISHNAMURTI: Entonces, ese pasado es el yo, desde luego.

B: Pero de hecho parece como si el yo fuera algo independiente...

KRISHNAMURTI: ¿Es independiente?

B: No lo es, pero...

KRISHNAMURTI: ...lo sé, eso es lo que estamos averiguando. ¿Es el yo independiente del pasado?

B: Parece como si el yo estuviera aquí, mirando el pasado.

KRISHNAMURTI: El yo es el producto del pasado.

S: Correcto. Eso puedo verlo.

KRISHNAMURTI: ¿De qué modo lo ve?

B: Intelectualmente.

S: Lo veo intelectualmente.

KRISHNAMURTI: Entonces no lo ve.

S: De acuerdo. A eso estoy llegando.

KRISHNAMURTI: Usted juega tretas.

S: Veo eso como un intelectual —es cierto, es cierto. Lo veo intelectualmente.

KRISHNAMURTI: ¿Usted ve esa mesa intelectualmente?

S: No.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué?

S: Ahí existe una percepción inmediata.

KRISHNAMURTI: ¿Por qué no hay percepción inmediata de una verdad, la verdad de que usted es el pasado?

S: Porque interviene el tiempo. Yo me imagino transcurriendo a través del tiempo.

KRISHNAMURTI: ¿Qué quiere decir con 'imagino'?

S: Tengo una imagen de mí mismo a los tres años, tengo una imagen de mí a los diez, a los diecisiete, y digo que ellas siguieron una secuencia en el tiempo. Me veo a mí mismo como si me hubiese desarrollado a través de ese tiempo. Yo soy diferente ahora de lo que era hace cinco años.

KRISHNAMURTI: ¿Lo es?

S: Le estoy diciendo que así es como he adquirido esa imagen. Esa imagen de un desarrollo en secuencias.

KRISHNAMURTI: Entiendo todo eso, señor.

S: Y yo existo como un depósito de recuerdos, de incidentes acumulados.

KRISHNAMURTI: O sea, que eso lo ha producido el tiempo.

S: Correcto. Veo eso, de acuerdo.

KRISHNAMURTI: ¿Qué es el tiempo?

S: Acabo de describírselo. El tiempo es un movimiento... Me he movido desde el tiempo en que tenía tres años.

KRISHNAMURTI: Desde el pasado, es un movimiento.

S: Exacto. De los tres a los diez, a los diecisiete...

KRISHNAMURTI: Sí, entiendo. Ahora bien; ¿es ese movimiento una realidad?

S: ¿Qué entiende usted por realidad?

B: ¿O es una imagen? ¿Es una imagen o es una realidad? Quiero decir que si tengo una imagen de mí mismo diciendo: «Yo necesito esto», ello puede no ser un hecho real, ¿correcto? Es solamente...

KRISHNAMURTI: Una imagen no es un hecho.

S: De acuerdo. Pero yo siento...

KRISHNAMURTI: No, 'lo que usted siente' es lo mismo que decir 'mi experiencia'.

S: No, yo estoy describiendo un real...

B: Pero ése es todo el punto acerca de la imagen: que ella imita un hecho real, y usted siente entonces que eso es real. En otras palabras, yo siento que estoy realmente ahí —un hecho real contemplando el pasado, el modo en que me he ido desarrollando.

S: Correcto.

B: Pero ¿es un hecho real el de que estoy haciendo eso?

S: ¿Qué quiere usted decir? Es un hecho real el sentimiento que tengo de estar mirando.

B: Sí, pero ¿es un hecho real el de que ése es el modo en que todo es y fue?

S: No. Puedo ver la inexactitud de mi memoria construyéndome en el tiempo. Quiero decir que, obviamente, yo era mucho más a los tres años de lo que puedo recordar; era más a los diez años de lo que puedo recordar y evidentemente,

ocurrían más cosas a los diecisiete de las que tengo en mi memoria.

B: Sí, pero el yo que está aquí ahora es el que mira todo eso.

S: Correcto.

B: Pero ¿se encuentra realmente ahí y está mirando? Ésa es la cuestión.

S: ¿Es el yo el que está mirando...?

KRISHNAMURTI: ...una realidad. Como lo es esta mesa.

S: Bueno, digamos...

KRISHNAMURTI: Aténgase a eso, aténgase a eso.

S: Es lo que voy a hacer. Lo que constituye una realidad es este desarrollo, esta imagen de una secuencia evolutiva.

B: ¿Y el yo que la está mirando?

S: Y el yo que la está mirando, correcto.

B: Pero puede ser, de hecho lo es, que el yo que está mirando eso es también una imagen, como lo es la secuencia evolutiva.

S: Usted dice entonces que esta imagen del yo es...

KRISHNAMURTI: ...no es una realidad.

B: No es una realidad independiente del pensar.

KRISHNAMURTI: Entonces debemos retroceder para averiguar qué es la realidad.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Realidad, dijimos, es todo cuanto ha producido el pensamiento. La mesa, la ilusión, las iglesias, las naciones —todo cuanto el pensamiento ha inventado es una realidad. Pero la naturaleza no es esta clase de realidad. Ella no ha sido producida por el pensamiento y, no obstante, es una realidad.

B: Es una realidad independiente del pensamiento. Pero, ¿es el yo quien está mirando una realidad independiente del pensamiento, como lo es la Naturaleza?

KRISHNAMURTI: Ése es otro punto. ¿Ha comprendido?

S: Sí, estoy empezando a ver.

KRISHNAMURTI: Señor, seamos ahora bien sencillos. Dijimos que tenemos imágenes; sé que tengo imágenes y usted me dice que las mire, que esté atento a ellas, que perciba la imagen. ¿Es el que percibe diferente de lo percibido? Eso es todo cuanto pregunto.

S: Entiendo. Entiendo.

KRISHNAMURTI: Porque si el que percibe es diferente, entonces todo el proceso continuará indefinidamente —¿correcto? Pero si no hay división, si el observador es lo observado, entonces cambia todo el problema.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: ¿De acuerdo? ¿Es, entonces, el observador diferente de lo observado? Obviamente, no lo es. ¿Puedo, pues, mirar la imagen sin el observador? Porque él hace la imagen, él es el movimiento del pensar.

B: Entonces no deberíamos llamar a eso el observador, porque no está mirando. Pienso que la confusión surge del lenguaje.

KRISHNAMURTI: Del lenguaje, sí.

B: Porque si uno dice que hay un observador, eso implica que algo está mirando.

KRISHNAMURTI: Sí, completamente.

B: Lo que usted quiere decir, en realidad, es que el pensamiento se mueve y crea una imagen de que está mirando, pero nada es visto.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Por lo tanto, no hay observador.

KRISHNAMURTI: Eso es verdad. Pero pongámoslo de otro modo: ¿hay un pensador sin pensamiento?

B: No.

KRISHNAMURTI: Exactamente. Ahí tiene. Si no hay un experimentador, ¿hay experiencia? De modo que usted me ha pedido que mire mis imágenes, lo cual es una muy seria y muy penetrante exigencia. Usted me dice: «Mírelas sin el observador, es el que fabrica las imágenes, y si no hay un observador, si no hay un pensador, no hay pensamiento, ¿correcto? Por

consiguiente, no hay imagen». Usted me ha revelado algo enormemente significativo.

S: Como usted dijo, el problema cambia completamente.

KRISHNAMURTI: Completamente. No tengo imagen alguna.

S: Se experimenta algo por completo diferente. Es como si hubiera un silencio.

KRISHNAMURTI: Digo, pues, que mi conciencia es la conciencia del mundo porque, esencialmente, está repleta con los productos del pensamiento —pensar, miedo, placer, desesperación, ansiedad, apego, esperanza—; es un torbellino de confusión. Todo ello involucra un sentimiento de profunda agonía. Y en ese estado yo no puedo tener relación alguna con ningún ser humano.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Entonces usted me dice: «Tener la máxima y más responsable de las relaciones es no tener imagen alguna». Usted me ha señalado que para estar libre de imágenes, el hacedor de las imágenes debe hallarse ausente. El hacedor de la imagen es el pasado, es el observador que dice: «Esto me gusta», «Esto no me gusta»; el que dice: «Mi mujer, mi marido, mi casa» —el 'mi', el 'yo' que es la esencia de la imagen. He comprendido esto. Ahora, la siguiente pregunta es: ¿están las imágenes tan ocultas que yo no puedo abordarlas, no puedo ponerme en contacto con ellas? Todos ustedes, los expertos, me han dicho que hay docenas de imágenes ocultas, enterradas; y yo digo: «¡Por Dios!, ellos deben de saberlo, conocen mucho más que yo, de modo que debo aceptar lo que dicen. Pero ¿cómo he de desenterrar esas imágenes, cómo he de

exponerlas?». Ya lo ven, ustedes me han puesto a mí, el hombre corriente, en una posición terrible.

S: Usted no tiene que desenterrarlas una vez que para usted está claro que el observador es lo observado.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, usted está diciendo que el inconsciente no existe.

S: Exacto.

KRISHNAMURTI: ¡Usted, el experto! Usted, que habla sin cesar del inconsciente con sus enfermos...

S: No lo hago.

KRISHNAMURTI: ...usted dice que no hay un inconsciente.

S: Así es.

KRISHNAMURTI: Estoy de acuerdo con usted. Yo digo que es así. En el momento en que uno ve que el observador es lo observado, que el observador es el hacedor de imágenes, ello se terminó.

S: Se terminó. De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Por completo.

S: Si uno realmente lo ve.

KRISHNAMURTI: Así es. Por lo tanto, la conciencia que yo conozco —en la cual he vivido— ha experimentado una tremenda transformación. ¿La ha experimentado? ¿Es así para usted? Y

si puedo preguntarle también al Dr. Bohm —a ambos, a todos nosotros—: al darnos cuenta de que el observador es lo observado y que, por lo tanto, ya no existe el hacedor de imágenes y que, por consiguiente, el contenido de la conciencia —que constituye la conciencia— no es como lo conocemos, ¿qué pasa entonces?

S: Como usted dice, yo no sé...

KRISHNAMURTI: Formulo esta pregunta porque en ella está incluida la meditación. Hago esta pregunta porque todas las personas religiosas, las personas realmente serias que han investigado esta cuestión, ven que mientras seguimos viviendo nuestras vidas diarias dentro del área de esta conciencia —con todas las imágenes y con el hacedor de las imágenes—, cualquier cosa que hagamos estará todavía en esa área. ¿Correcto? Un año puedo volverme un budista zen, y otro año puedo seguir a algún gurú, y así sucesivamente, pero ello se encuentra siempre dentro de esa área.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: ¿Qué pasa, pues, cuando no hay movimiento del pensar, el cual fabrica las imágenes? —¿qué ocurre entonces? ¿Comprenden mi pregunta? Cuando el tiempo, que es el movimiento del pensar, cesa, ¿qué es lo que hay? Porque ustedes me han llevado a este punto. Yo lo comprendo muy bien. He intentado la meditación zen, he intentado la meditación hindú, he intentado toda suerte de otras prácticas desdichadas, y entonces los oigo a ustedes y digo: «¡Por Dios!, es algo extraordinario lo que estas personas están diciendo. Dicen que en el momento en que no existe el hacedor de la imagen el contenido de la conciencia experimenta una transformación radical y cesa el pensamiento, salvo el que está en su

lugar correcto». Llega a su fin el pensamiento, el tiempo se detiene. Entonces, ¿qué? ¿Es eso la muerte?

S: Es la muerte del yo.

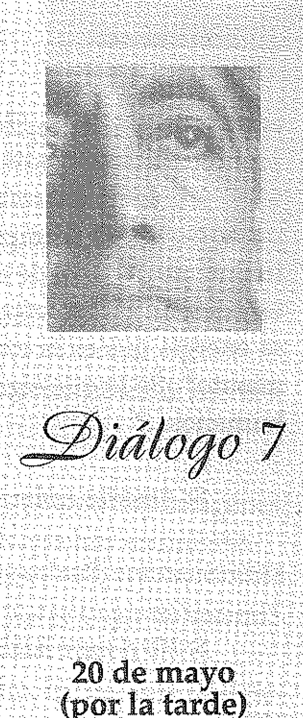
KRISHNAMURTI: No, no.

S: Es la destrucción del yo.

KRISHNAMURTI: No, no, señor. Es mucho más que eso.

S: Es el fin de algo.

KRISHNAMURTI: No, no. Simplemente escuche. Cuando el pensamiento se detiene, cuando no existe el hacedor de las imágenes, hay una completa transformación de la conciencia, porque no hay miedo, no hay ansiedad, no hay persecución del placer, no existe ninguna de las cosas que crean división y conflicto. ¿Qué es, entonces, lo que surge? ¿Qué ocurre? Tengo que averiguarlo, ¡porque ustedes pueden estar llevándome por el camino equivocado!



Diálogo 7

20 de mayo
(por la tarde)

KRISHNAMURTI: Como un extraño que hubiera estado escuchándonos, después de esta mañana ustedes me han dejado completamente vacío, sin ningún futuro, sin ningún pasado, sin imagen ninguna.

Dr. Shainberg: Eso es cierto. Alguien que hoy nos estuvo observando preguntó: «¿Cómo voy a levantarme de la cama por la mañana?».

KRISHNAMURTI: Creo que esta cuestión de levantarse de la cama por la mañana es bastante simple, porque la vida me exige que actúe y no que permanezca en la cama durante el resto de mis días. Vean, como un extraño que está mirando todo esto, que está escuchando todo esto, me han dejado ustedes con la sensación de una pared en blanco. Comprendo muy claramente lo que han dicho. De un vistazo he rechazado todos los sistemas, todos los gurús, esta meditación y

aquella meditación. He descartado todo eso porque he comprendido que el meditador es la meditación. Pero ¿he resuelto mi problema del sufrimiento, sé lo que significa amar, comprendo qué es la compasión —no el mero entenderlo intelectualmente. Al final de estos diálogos, después de discutir con ustedes, de escucharlos, ¿tengo este sentimiento de asombrosa energía que es la compasión? ¿He terminado con el sufrimiento? ¿Sé lo que significa amar a alguien, amar a los seres humanos...?

S: Amarlos realmente...

KRISHNAMURTI: Realmente.

S: No el mero hablar de ello.

KRISHNAMURTI: No, no, yo he ido más allá de todo eso. Y ustedes no me han revelado qué es la muerte.

Dr. Bohm: No.

KRISHNAMURTI: No he comprendido nada acerca de la muerte. Ustedes no me han hablado de la muerte. De modo que incluiremos estos asuntos antes de que termine la noche.

B: ¿Podríamos comenzar con la cuestión de la muerte?

KRISHNAMURTI: Sí. Empecemos con la muerte.

B: A este respecto se me ocurrió algo cuando discutíamos esta mañana: habíamos llegado al punto de decir que cuando vemos que el observador es lo observado, eso implica la muerte. Esencialmente, es lo que usted dijo. Ahora bien, ahí se suscita una pregunta: si el yo no es nada más que una imagen,

¿qué es lo que muere? Si muere la imagen, eso no es nada, no es muerte —¿correcto?

B: ¿Hay, entonces, algo real que muere?

KRISHNAMURTI: Existe la muerte biológica.

B: No discutíamos eso en aquel momento. Usted se refería a otra clase de muerte.

KRISHNAMURTI: Decíamos esta mañana que si no hay imágenes en absoluto dentro de mi conciencia, lo que hay es muerte.

B: Ése es el punto. No está claro. ¿Qué es lo que ha muerto?

KRISHNAMURTI: Las imágenes han muerto. El 'yo' está muerto.

B: Pero ¿es ésa una muerte genuina?

KRISHNAMURTI: Ah, es lo que quiero descubrir. ¿Se trata de una comprensión verbal?

B: ¿O hay algo más profundo que tiene que morir? Algo real. En otras palabras, si un organismo muere, ha muerto algo real. Pero cuando muere el yo...

KRISHNAMURTI: Ah, pero hasta ahora he aceptado que el yo es un ente asombrosamente real.

B: Sí.

KRISHNAMURTI: Entonces vienen ustedes tres y me dicen que esa imagen es ficticia. Yo lo entiendo, y estoy un poco atemorizado

de que cuando eso muera, cuando no haya imagen, algo habrá de terminarse.

B: Sí. Bueno, ¿qué es lo que se termina?

KRISHNAMURTI: Ah, exacto. ¿Qué es lo que se termina?

B: ¿Es algo real lo que se termina? Uno diría que la terminación de una imagen no es terminación en absoluto —¿correcto?

KRISHNAMURTI: En absoluto...

B: Si lo que se termina es una imagen, ésa es solamente una imagen de terminación. Lo que intento decir es que no es mucho lo que se termina si sólo se trata de una imagen.

KRISHNAMURTI: Sí. Eso es lo que quiero averiguar.

B: ¿Es sólo una imagen? ¿Entiende lo que quiero decir?

KRISHNAMURTI: Si ello es meramente el fin de una imagen...

S: ...entonces no es mucho lo que se termina.

B: Es como apagar el televisor. ¿Es eso la muerte? ¿O hay algo más profundo que muere?

KRISHNAMURTI: Oh, mucho más profundo.

S: ¿Es algo más profundo lo que muere?

KRISHNAMURTI: Sí.

S: ¿Algo como el proceso de fabricación de imágenes?

KRISHNAMURTI: No, no. Yo diría que la muerte no es la terminación de la imagen, sino algo mucho más profundo.

B: Pero eso no es todavía la muerte del organismo.

KRISHNAMURTI: Todavía no es la muerte del organismo, por supuesto. El organismo, más o menos, continuará...

B: ...hasta un punto.

KRISHNAMURTI: Hasta un punto, sí. Hay enfermedad, accidente, vejez. Y muerte. La terminación de la imagen es bastante simple y completamente aceptable. Pero ése es un estanque muy poco profundo.

B: Sí.

KRISHNAMURTI: Usted ha quitado la poca agua que hay en el estanque, y nada queda abajo sino fango. Eso nada es. Entonces, ¿existe algo más?

S: ¿Que muere?

KRISHNAMURTI: No. No que muere, sino en cuanto al significado de la muerte.

S: ¿Muere algo más que la imagen? ¿La muerte tiene un significado que va más allá de la muerte de la imagen?

KRISHNAMURTI: Eso es lo que nos estamos preguntando.

S: ¿Existe con respecto a la muerte algo que es mucho más grande que la muerte de la imagen?

KRISHNAMURTI: Obviamente, debe existir.

B: ¿Incluirá esto la muerte del organismo, abarca este significado?

KRISHNAMURTI: El organismo podrá continuar, pero finalmente llega a su fin.

B: Sí; pero si nosotros pudiéramos ver qué significa la muerte como un todo, universalmente, entonces también veríamos qué implica la muerte del organismo. Pero ¿hay también un significado en la muerte de la imagen propia? ¿El mismo significado?

KRISHNAMURTI: Yo diría que ésa es sólo una parte muy pequeña.

B: Una parte muy pequeña...

KRISHNAMURTI: Es una parte pequeñísima.

B: Pero podría ser que muriera un proceso o una estructura que está más allá de la imagen propia —el proceso que crea esta imagen.

KRISHNAMURTI: Sí, eso es el pensamiento.

B: Es el pensamiento. Entonces, ¿está usted discutiendo la muerte del pensamiento?

KRISHNAMURTI: Eso, nuevamente, es sólo superficial.

B: Sí, es muy insignificante.

KRISHNAMURTI: Muy insignificante.

B: ¿Hay en esto algo más allá del pensamiento que...?

KRISHNAMURTI: Es lo que quiero descubrir.

S: Estamos tratando de descubrir el significado de la muerte...

B: No estamos del todo en eso.

S: ...que está más allá de la muerte del yo, del pensamiento o la imagen.

KRISHNAMURTI: No, sólo mire: la imagen muere, eso es bastante simple.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Ése es un asunto muy superficial. Luego, está el cese del pensamiento, que es morir para el pensamiento.

B: Usted dijo que el pensamiento es más profundo que la imagen, pero todavía no muy profundo.

KRISHNAMURTI: No muy profundo. Ahora bien, ¿hay algo más?

B: ¿En qué sentido 'más'? ¿Algo más que tiene existencia, o algo más que ha de morir?

S: ¿Es algo creativo lo que ocurre?

KRISHNAMURTI: No, no. Vamos a descubrirlo.

B: Pero yo creo que su pregunta no es clara cuando dice: «¿Hay algo más?».

KRISHNAMURTI: La muerte debe tener algo enormemente significativo.

B: ¿Pero usted está diciendo que la muerte tiene un sentido, una significación para todo? ¿Para la totalidad de la vida?

KRISHNAMURTI: Para la totalidad de la vida.

B: Si consideramos al espectador, eso no es generalmente aceptado —eso de que la muerte tenga tal significación. Del modo en que vivimos ahora, la muerte está...

KRISHNAMURTI: ...está al final.

B: ...está al final y procuramos olvidarnos de ella.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Tratamos de que sea lo más discreta posible.

KRISHNAMURTI: Pero como lo señalaron ustedes tres, mi vida ha estado en confusión permanente, ha sido un constante conflicto...

B: Así es.

KRISHNAMURTI: Eso ha sido mi vida. Me he aferrado a lo conocido y, por lo tanto, la muerte es lo desconocido, de modo que le tengo miedo. Y vienen ustedes y dicen: «Mire, la muerte es en parte el fin de la imagen y del hacedor de la imagen, pero la muerte tiene una significación mucho mayor que este platillo vacío».

B: Bueno, si usted pudiera aclarar más por qué debe tener esa significación.

S: ¿Por qué debe tenerla?

KRISHNAMURTI: ¿Es la vida un estanque poco profundo, vacío? ¿Fango inútil al final de ella?

S: ¿Por qué supone usted que sea alguna otra cosa?

KRISHNAMURTI: Quiero saberlo.

B: Pero aun cuando fuera algo más, tenemos que preguntarnos por qué la muerte es la clave de la comprensión.

KRISHNAMURTI: Porque es la terminación de todo. El cese de la realidad y de todos mis conceptos, mis imágenes —el cese de todos los recuerdos.

B: Pero eso es el cese del pensamiento, ¿verdad?

KRISHNAMURTI: El cese del pensamiento. También significa el cese del tiempo.

B: El cese del tiempo.

KRISHNAMURTI: El tiempo llega totalmente a su fin. No existe el futuro en el sentido del pasado que se encuentra con el presente y continúa.

B: Psicológicamente hablando.

KRISHNAMURTI: Sí, psicológicamente hablando, desde luego; estamos hablando de lo psicológico. El cese psicológico de todas las cosas.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Eso es la muerte.

B: Y cuando mi organismo muere, entonces todo se termina para ese organismo.

KRISHNAMURTI: Por supuesto; cuando el organismo muere se ha terminado. Pero espere un minuto. Si yo no pongo fin a la imagen, la corriente de la formación de imágenes continúa.

B: No es demasiado claro dónde continúa. ¿En otras personas?

KRISHNAMURTI: Se manifiesta en otras personas. O sea: yo muero; el organismo muere y, en el último minuto, yo permanezco todavía con la imagen que tengo.

B: Sí, bueno; entonces, ¿qué sucede con eso?

KRISHNAMURTI: La imagen tiene su continuidad con el resto de las imágenes: su imagen, mi imagen.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Su imagen no es diferente de la mía.

S: De acuerdo. Compartimos eso.

KRISHNAMURTI: No, no. No se trata de compartirlo. No es diferente. Puede ser un poco más frágil, o puede tener algo más de color, pero esencialmente su imagen es mi imagen.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, existe este constante fluir de la formación de imágenes.

B: Bueno, ¿dónde tiene lugar? ¿En la gente?

KRISHNAMURTI: Está ahí. Se manifiesta en la gente.

B: ¿Usted siente que es más general, más universal?

KRISHNAMURTI: Sí, mucho más universal.

B: Eso es un poco extraño.

KRISHNAMURTI: ¿Eh...?

B: Digo que es un poco extraño pensar en eso.

KRISHNAMURTI: Sí.

S: Está ahí. Como un río, está ahí.

KRISHNAMURTI: Sí, está ahí.

S: Y se manifiesta en corrientes.

B: En las personas.

S: En lo que llamamos personas.

KRISHNAMURTI: No, esa corriente es la hacedora de las imágenes y de la fantasía...

B: En otras personas, ¿dice usted que la imagen no se origina sólo en un cerebro, sino que en cierto sentido es universal?

KRISHNAMURTI: Universal. Exacto.

B: Usted no sólo dice que es la mera suma de todos los cerebros; usted da a entender algo más, ¿verdad?

KRISHNAMURTI: Ella es el efecto de todos los cerebros y se manifiesta en las personas cuando nacen.

S: Sí.

KRISHNAMURTI: Ahora bien, ¿es eso todo? Digamos que sí. ¿Produce la mente este sentimiento de inmensa, inacabable energía que no tiene principio ni fin? La vida debe tener una profundidad infinita.

B: Sí, y la muerte es la que revela eso.

KRISHNAMURTI: La muerte lo hace accesible.

B: Pero nosotros decimos que ello es más que la muerte de la elaboración de imágenes. Vea, esto no está claro. ¿Es algo real lo que bloquea eso impidiendo que se comprenda?

KRISHNAMURTI: Sí. Ello se bloquea a sí mismo a causa de las imágenes y de la elaboración de pensamientos.

S: La elaboración de imágenes y la elaboración de pensamientos bloquean esta mayor...

KRISHNAMURTI: Espere un minuto. Todavía hay otros bloqueos, bloqueos más profundos.

B: Es a eso que trato de llegar. A que existen bloqueos más profundos que son reales.

KRISHNAMURTI: Que son reales.

B: Y que tienen que morir realmente.

KRISHNAMURTI: Es justamente eso.

S: ¿Sería eso como esta corriente de la que usted hablaba...?

KRISHNAMURTI: Existe una corriente del dolor, ¿no es así?

B: El dolor ¿es más profundo que la imagen?

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Eso es importante.

KRISHNAMURTI: Lo es.

S: ¿Lo cree así?

KRISHNAMURTI: ¿Y usted no?

S: Yo sí.

KRISHNAMURTI: Sea cauto, señor, esto es muy serio.

S: De acuerdo.

B: ¿Diría usted que el dolor y el sufrimiento son lo mismo, sólo palabras diferentes?

KRISHNAMURTI: Diferentes palabras.

S: El dolor es más profundo que esta elaboración de imágenes.

KRISHNAMURTI: ¿No lo es? El hombre ha vivido con el dolor un millón de años.

B: Bueno, ¿podríamos hablar un poco más acerca del dolor? Es algo más que el dolor físico.

KRISHNAMURTI: Mucho más que el dolor físico. Mucho más que la pérdida. Mucho más que perder a alguien.

S: Es más profundo que eso.

KRISHNAMURTI: Mucho más profundo.

B: Va más allá de la imagen, más allá del pensamiento.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Va más allá del pensamiento.

B: Más allá del pensamiento y de lo que ordinariamente llamamos sentimiento.

KRISHNAMURTI: Desde luego. Pensamiento, sentimiento. Entonces, ¿puede eso terminar?

S: Antes de que usted prosiga —¿está diciendo que la corriente del dolor es distinta de la corriente que producen las imágenes?

KRISHNAMURTI: No, es parte de la corriente.

S: ¿Parte de la misma corriente?

KRISHNAMURTI: Es la misma pero mucho más profunda.

B: Entonces, ¿dice usted que hay una corriente muy profunda y que la formación de imágenes tiene lugar en la superficie de esta corriente?

KRISHNAMURTI: Eso es todo.

B: Correcto. Las ondas en la superficie, ¿verdad? ¿Diría usted que hemos comprendido las ondas superficiales de esta corriente, a las que llamamos formación de imágenes?

KRISHNAMURTI: Sí, correcto. Formación de imágenes.

B: Y las perturbaciones del dolor salen a la superficie como formación de imágenes.

KRISHNAMURTI: Así es.

S: ¡Así que ahora tenemos que zambullirnos en aguas profundas!

KRISHNAMURTI: ¿Sabe, señor?, existe el dolor universal.

B: Sí, pero tratemos de ponerlo en claro. Ello no consiste meramente en la suma de todo el dolor de diferentes personas...

KRISHNAMURTI: No, no. ¿Podemos expresarlo de este modo? Las ondas en el río no traen consigo compasión o amor —la compasión, el amor, hemos dicho que son sinónimos, así que nos atendremos a la palabra 'compasión'. Las ondas no producen esto. ¿Qué lo hará? Sin compasión, los seres humanos se están destruyendo. ¿Adviene, pues, la compasión con el cese del dolor —que no es el dolor creado por el pensamiento?

B: En el pensamiento lo que hay es dolor por uno mismo, por el yo —¿correcto?

KRISHNAMURTI: Sí. Dolor por el yo.

B: Que es autocompasión.

KRISHNAMURTI: Autocompasión.

B: Y ahora dice usted que hay otro dolor; un dolor más profundo.

KRISHNAMURTI: Hay un dolor más profundo.

B: Que no es meramente la suma total, sino algo universal.

KRISHNAMURTI: Así es.

S: ¿Podemos explicarlo en forma clara? ¿Investigarlo?

KRISHNAMURTI: ¿No lo entiende? Simplemente pregunto. ¿No sabe usted, no percibe la existencia de un dolor más profundo que el dolor del pensamiento, de la autocompasión, más profundo que el dolor de la imagen?

S: Sí.

B: ¿Es dolor por el hecho de que el hombre se encuentra en este estado del cual no puede salir?

KRISHNAMURTI: En parte es eso. Significa, en parte, el dolor de la ignorancia.

B: Sí. El hombre es ignorante y no puede salirse de ello.

KRISHNAMURTI: No puede salirse de ello. Y la percepción de ese dolor es compasión.

B: Muy bien. Entonces, ¿la no percepción es dolor?

KRISHNAMURTI: Sí, sí, sí. ¿Estamos viendo lo mismo?

S: No, no lo creo.

KRISHNAMURTI: Digamos, por ejemplo, que usted me ve viviendo en la ignorancia.

B: O que veo a toda la humanidad en la ignorancia.

KRISHNAMURTI: La humanidad en la ignorancia. Ignorante en el sentido que le dábamos —o sea, el hacedor de la imagen...

B: Digamos que si mi mente es realmente sana, buena, clara, eso debe tener un profundo efecto en mí.

S: ¿Qué es lo que tendrá un profundo efecto en mí?

B: Ver esta tremenda ignorancia, esta tremenda destrucción.

KRISHNAMURTI: Lo estamos captando. Lo estamos captando.

S: Correcto, correcto.

KRISHNAMURTI: Lo estamos captando.

B: Pero entonces, si yo no percibo plenamente, si comienzo a eludir la percepción de eso, a escaparle, también estoy en eso.

KRISHNAMURTI: Sí, también está en eso.

B: Se me ocurre que ese dolor universal es, con todo, algo que puedo sentir; ¿lo que usted quiere dar a entender es eso?

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Aunque no estoy muy perceptivo en cuanto a lo que eso significa.

KRISHNAMURTI: No, no. Usted puede sentir el dolor del pensamiento.

B: El dolor del pensamiento. Pero puedo intuir o, de algún modo, darme cuenta del dolor universal.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Correcto.

S: Usted dice que el dolor universal está ahí ya sea que uno lo sienta o no...

KRISHNAMURTI: Usted puede sentirlo.

B: Sentirlo o intuirlo.

KRISHNAMURTI: Puede sentir el dolor del hombre que vive de esta manera.

B: ¿Es ésa la esencia del dolor?

KRISHNAMURTI: Precisamente me estoy moviendo en ello. Prosigamos.

B: ¿Hay al respecto más que eso?

KRISHNAMURTI: Hay mucho más.

B: Entonces tal vez deberíamos tratar de que ello se manifieste.

KRISHNAMURTI: Lo estoy intentando. Supongamos que yo vivo una vida común: imagen, miedo, ansiedad; experimento el dolor de la autocompasión. Y usted, que está 'iluminado' —entre comillas—, me mira y yo le pregunto: «¿No siente un profundo dolor por mí?» —el cual es compasión.

B: Yo diría que ésa es una clase de energía que se halla tremendamente despierta a causa de esta situación.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Pero ¿la llamaría usted dolor? ¿O compasión?

KRISHNAMURTI: Compasión, que es la consecuencia del dolor.

B: ¿Pero usted ha experimentado primeramente el dolor? Quiero decir, la persona iluminada ¿experimenta el dolor y después la compasión?

KRISHNAMURTI: No.

S: ¿Del otro modo?

KRISHNAMURTI: No, no. Vaya con mucho cuidado. Vea, señor, usted está diciendo que uno debe experimentar primero el dolor para tener compasión.

B: No lo digo. Sólo estoy explorando.

KRISHNAMURTI: Sí, está explorando. A través del dolor uno llega a la compasión.

B: Eso es lo que usted parece estar diciendo.

KRISHNAMURTI: Lo cual implica que uno debe pasar por todos los horrores de la humanidad...

S: Correcto.

B: Bueno, digamos que el hombre iluminado ve este dolor, ve esta destrucción, y siente como una energía tremenda —la llamaremos compasión.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Entonces, ¿él comprende que la gente vive en el dolor...?

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

B: ...pero él mismo no vive en el dolor.

KRISHNAMURTI: Exacto. Exacto.

B: Pero siente una tremenda energía que le impulsa a hacer algo.

KRISHNAMURTI: Sí; una tremenda energía de compasión.

S: ¿Diría usted, entonces, que el hombre iluminado percibe, o se da cuenta del conflicto, de la torpeza, del desatino, de la pérdida de la vida, pero no se da cuenta del dolor?

KRISHNAMURTI: No, señor. Dr. Shainberg, sólo escuche. Suponga que usted ha pasado por todo esto —la imagen, el pensamiento, el dolor del pensamiento, los temores, las ansiedades— y dice: «He comprendido todo eso». Pero es muy poco lo que usted ha dejado atrás. Tiene energía, pero ése es un asunto muy trivial. Y ¿es la vida tan superficial como eso?

¿O tiene una profundidad inmensa? 'Profundidad' no es la palabra justa.

B: Bueno, sí... ¿Esencia?

KRISHNAMURTI: Esencia, sí. Y a fin de descubrir eso, ¿no tiene usted que morir para todo lo conocido?

B: Pero ¿cómo se relaciona esto al mismo tiempo con el dolor?

KRISHNAMURTI: Estoy llegando a eso. Ustedes podrían sentir que yo soy un ignorante, que tengo mis ansiedades y temores. Ustedes están más allá de eso, se encuentran al otro lado de la corriente, por decirlo así. ¿No tienen compasión de mí?

S: Sí.

B: Sí.

KRISHNAMURTI: Compasión. ¿Es ella el resultado de la terminación del dolor —del dolor universal?

B: ¿Dolor universal? Usted dice, la terminación del dolor. Ahora usted está hablando de la persona que vive en el dolor.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: ¿Y en esa persona toca a su fin este dolor universal? ¿Es lo que usted sugiere?

KRISHNAMURTI: No. Más que eso.

B: ¿Más que eso? Bueno, tenemos que andar despacio, porque si uno dice: «La terminación del dolor universal», lo que causa

perplejidad es el afirmar que ese dolor sigue existiendo, ¿entiende?

KRISHNAMURTI: ¿Eh...?

B: Si usted dice que el dolor universal se termina, eso implica que éste ha desaparecido del todo.

KRISHNAMURTI: Ah, sigue existiendo.

B: Sigue existiendo... Hay como un enredo en el lenguaje.

KRISHNAMURTI: Sí, sí.

B: De modo que en cierto sentido el dolor universal se termina, pero en otro sentido persiste.

KRISHNAMURTI: Sí, así es.

B: ¿Podemos decir que si uno tiene un discernimiento, una penetración lúcida y profunda en la esencia del dolor, del dolor universal, entonces el dolor se termina en ese discernimiento? ¿Es eso lo que usted quiere decir?

KRISHNAMURTI: Sí, correcto.

B: Aunque...

KRISHNAMURTI: ...aunque todavía continúa.

S: Yo tengo una duda más profunda. Mi duda es...

KRISHNAMURTI: No creo que usted haya comprendido.

S: Oh, pienso que eso lo he comprendido, pero mi duda viene de antes, de cuando ha muerto la elaboración de imágenes —¿correcto? O sea, las ondas en la superficie. Entonces penetro en el dolor.

KRISHNAMURTI: Usted ha perdido el dolor del pensamiento.

S: Correcto. El dolor del pensamiento ha pasado, pero hay un dolor más profundo.

KRISHNAMURTI: ¿Lo hay? ¿O usted supone que hay un dolor más profundo?

S: Trato de entender lo que usted dice.

KRISHNAMURTI: No, no. Yo digo: ¿hay una compasión que no esté relacionada con el pensamiento? O, dicho de otro modo: ¿esa compasión nace del dolor?

S: ¿Nacer del dolor...?

KRISHNAMURTI: Nacer en el sentido de que cuando el dolor llega a su fin, hay compasión.

S: OK. Eso lo aclara un poco. Cuando el dolor del pensamiento...

KRISHNAMURTI: No el dolor personal.

S: No. Cuando el dolor...

KRISHNAMURTI: No el dolor del pensamiento.

B: No el dolor del pensamiento, algo más profundo.

S: Algo más profundo. Cuando ese dolor se termina, entonces nace la compasión.

B: Nace la compasión, la energía.

KRISHNAMURTI: ¿No hay, entonces, un dolor más profundo que el dolor del pensamiento?

S: Lo hay. Como usted decía, está el dolor de la ignorancia que es más profundo que el pensamiento —el dolor del desastre universal de la humanidad atrapada en este sufrimiento, el dolor de la continua repetición de las guerras, y la pobreza, y los seres humanos maltratándose los unos a los otros—, ése es un dolor más profundo.

KRISHNAMURTI: Entiendo todo eso.

S: Eso es más profundo que el dolor del pensamiento.

KRISHNAMURTI: ¿Podemos preguntarnos qué es la compasión? —la cual es amor. Empleamos esa palabra para abarcar un amplio campo. ¿Qué es la compasión? ¿Puede un hombre que vive en el dolor, en el pensamiento, en la imagen —puede un hombre así tener eso? No puede. Realmente, no puede, ¿verdad?

B: Verdad.

KRISHNAMURTI: Entonces, ¿cuándo surge la compasión? Sin ella, la vida carece de sentido. Ustedes me han dejado sin eso. Todo cuanto me han quitado es el dolor superficial, el pensamiento y la elaboración de imágenes. Y yo percibo que hay mucho más.

B: El hacer solamente eso deja algo vacío.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Carente de sentido.

KRISHNAMURTI: Hay algo más grandioso que esta cosa trivial e insignificante.

B: Cuando hemos considerado lo que produce el dolor, la autocompasión, y cuando hemos comprendido también el dolor de la humanidad, ¿podría decirse que, de algún modo, la energía profunda es...?

KRISHNAMURTI: ...puesta en marcha.

B: ...puesta en marcha. Bueno, ante todo, cuando existe este dolor, tal energía se encuentra...

KRISHNAMURTI: ...atrapada.

B: ...atrapada en remolinos o algo así. Es más profundo que el pensamiento, pero hay como una perturbación muy honda de energía.

KRISHNAMURTI: Completamente de acuerdo.

B: Y a eso lo llamamos dolor profundo.

KRISHNAMURTI: Dolor profundo.

B: Esencialmente, su origen es el bloqueo del pensamiento, ¿verdad?

KRISHNAMURTI: Sí, ése es el profundo dolor de la humanidad. Durante siglos y siglos ha sido así —usted sabe, como un vasto depósito de dolor.

B: Es, en cierto modo, un constante moverse de una manera desordenada.

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Impidiendo la claridad. Quiero decir, perpetuando la ignorancia.

KRISHNAMURTI: Sí, perpetuando la ignorancia, correcto.

B: Porque si no fuera por eso, la natural capacidad del hombre para aprender resolvería todos estos problemas.

KRISHNAMURTI: Correcto.

S: Es cierto, muy cierto.

KRISHNAMURTI: A menos que ustedes tres me den, o me revelen, o me ayuden a tener un discernimiento en algo mucho más grande que esto, yo les digo: «Sí, esto es muy bonito», me levanto y me voy —¿entienden? Lo que estamos tratando de hacer, hasta donde puedo verlo, es penetrar en algo que está más allá de la muerte.

B: ¿Más allá de la muerte?

KRISHNAMURTI: La muerte, dijimos, no es solamente el cese del organismo, sino el cese del contenido de la conciencia —la conciencia tal como ahora la conocemos.

B: ¿Es también el cese del dolor?

KRISHNAMURTI: El cese del dolor de naturaleza superficial. Eso está claro.

B: Sí.

KRISHNAMURTI: Y un hombre que ha pasado por todas esas cosas, dice: «Eso no es suficientemente bueno. Ustedes no me han dado la flor, el perfume. Sólo me han entregado las cenizas de ello». Y ahora nosotros tres intentamos descubrir aquello que está más allá de las cenizas.

S: Correcto.

B: ¿Es lo que está más allá de la muerte?

KRISHNAMURTI: Ah, absolutamente.

B: ¿Diría usted que es lo eterno o...?

KRISHNAMURTI: No me gusta usar esa palabra.

B: Quiero decir, ¿se encuentra de algún modo fuera del tiempo?

KRISHNAMURTI: Fuera del tiempo.

B: Entonces, 'eterno' no es la palabra más adecuada.

KRISHNAMURTI: Hay algo más allá de la muerte superficial, un movimiento que no tiene principio ni fin.

B: Pero ¿es un movimiento?

KRISHNAMURTI: Es un movimiento. Un movimiento no en el tiempo.

S: ¿Cuál es la diferencia entre un movimiento en el tiempo y un movimiento fuera del tiempo?

KRISHNAMURTI: Señor, lo que constantemente se está renovando, lo que es constantemente nuevo —nuevo no es la palabra—, constantemente fresco, lo que perpetuamente está floreciendo, eso es intemporal. Pero esta palabra «floreciendo» indica tiempo.

B: Creo que podemos entender el punto.

S: Pienso que eso lo captamos, el sentimiento de la creación que se renueva, que va y viene sin transición, sin duración, sin medida.

KRISHNAMURTI: Déjeme volver a ello de un modo distinto. Siendo un hombre bastante inteligente, habiendo leído diversos libros, intentado varios tipos de meditación, de una sola mirada tengo un discernimiento en todo ello, de una sola mirada —y eso es el fin de la fabricación de imágenes. Se terminó. No lo tocaré más. Entonces debe tener lugar una meditación para ahondar, para tener un discernimiento en algo que la mente jamás ha alcanzado antes.

B: Pero aun si usted realmente lo alcanza, eso no significa que la próxima vez ello será conocido.

KRISHNAMURTI: Ah, en cierto modo ello nunca puede ser conocido.

B: Nunca puede ser conocido. En cierto sentido, es siempre nuevo.

KRISHNAMURTI: Sí, es siempre nuevo. No es un recuerdo almacenado, alterado, cambiado, al que se llama nuevo. Nunca ha sido viejo —no sé si puedo expresarlo de ese modo.

B: Sí, creo que lo comprendo. Pero ¿podría decirse que es como una mente que jamás ha conocido el dolor?

KRISHNAMURTI: Sí.

B: Al principio eso podrá parecer desconcertante. Usted sale de este estado que ha conocido el dolor, y penetra en un estado que no ha conocido el dolor.

KRISHNAMURTI: Completamente cierto, señor.

B: En otras palabras, no hay un 'usted'.

KRISHNAMURTI: Exacto, exacto.

S: ¿Podríamos también expresarlo de este modo: que hay una acción que se pone en marcha donde no hay un 'usted'?

KRISHNAMURTI: Vea, cuando uno emplea la palabra 'acción', significa no en el futuro ni en el pasado; acción es haciendo.

S: Sí.

KRISHNAMURTI: Y la mayoría de las acciones son el resultado del pasado, o se ajustan a un futuro ideal. Eso no es acción, es mera conformidad.

S: Correcto. Yo me refiero a una clase diferente de acción.

KRISHNAMURTI: Para penetrar en esto, la mente debe estar en completo silencio. De lo contrario, usted está introduciendo en ello alguna proyección.

S: Correcto. No hay que introducir proyección alguna.

KRISHNAMURTI: Absoluto silencio. Y ese silencio no es el producto del control —no es un silencio deseado, premeditado o predeterminado.

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: En consecuencia, ese silencio no es producido por la voluntad.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: Entonces, en ese silencio existe este sentimiento de algo que está más allá de todo tiempo, de toda muerte, de todo pensamiento —¿comprende? Nada (*nothing*). Ninguna cosa (*not a thing*), usted entiende; nada. Por lo tanto, vacío y, en consecuencia, una energía tremenda.

B: ¿Es ésta, también, la fuente de la compasión?

KRISHNAMURTI: Lo es.

S: ¿Qué quiere decir usted con 'fuente'?

B: Bueno, en esta energía hay compasión...

KRISHNAMURTI: Sí, correcto.

S: En esta energía hay...

KRISHNAMURTI: Esta energía es...

B: ...compasión.

S: Eso es diferente.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

S: Esta energía es compasión. Es algo distinto de decir que es la fuente.

KRISHNAMURTI: Vea, más allá de eso existe algo más.

S: ¿Más allá de eso...?

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

B: ¿Por qué dice usted «por supuesto»? ¿Qué más podría haber?

KRISHNAMURTI: Señor, expresémoslo, abordémoslo de una manera diferente. Nada de cuanto ha creado el pensamiento es sagrado, santo.

B: Porque el pensamiento está fragmentado.

KRISHNAMURTI: Está fragmentado. Sabemos que erigir una imagen y adorarla es una creación del pensamiento.

S: Eso es cierto.

KRISHNAMURTI: Fabricada por la mano o por la mente, siempre es una imagen. Por lo tanto, en eso no hay nada sagrado. Porque, como lo señaló el Dr. Bohm, el pensamiento está fragmentado, es limitado, finito; es el producto de la memoria, etc.

B: Entonces, ¿lo sagrado es aquello que no tiene límites?

KRISHNAMURTI: Así es. Hay algo más allá de la compasión...

B: Más allá de la compasión...

KRISHNAMURTI: Que es sagrado.

B: ¿Está más allá del movimiento?

KRISHNAMURTI: Lo sagrado... Uno no puede decir movimiento o no movimiento. Es una cosa viviente —usted sólo puede analizar una cosa muerta.

S: Es verdad.

KRISHNAMURTI: Una cosa viva no puede analizarla. Y pretendemos analizar esa cosa viviente que llamamos lo sagrado, aquello que está más allá de la compasión.

B: ¿Cuál es, entonces, nuestra relación con lo sagrado?

KRISHNAMURTI: Para el hombre ignorante no hay relación alguna —¿correcto? Eso es verdad. Para el hombre que está libre de las imágenes y del hacedor de las imágenes, ello todavía no tiene sentido —¿correcto? Tiene un sentido sólo cuando uno va más allá de todo, cuando muere para todo. Morir significa no acumular nada psicológicamente, nunca, ni por un solo segundo.

S: Pero el Dr. Bohm preguntó: «¿Cuál es la relación con lo sagrado? ¿Hay jamás relación alguna con lo sagrado?».

KRISHNAMURTI: No, no. Él pregunta cuál es la relación entre lo sagrado —lo sacro— y la realidad.

B: Bueno, de todos modos eso está implícito. Quiero decir que está incluido.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Hemos considerado esta cuestión hace un tiempo. La realidad que es el producto del pensamiento no tiene relación con lo sagrado, porque el pensamiento es un asunto vacuo e insignificante.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: La relación surge por el discernimiento, la inteligencia y la compasión.

S: Supongo que nos estamos preguntando qué es la inteligencia. Quiero decir, ¿cómo funciona?

KRISHNAMURTI: Espere, espere. Usted ha tenido un discernimiento en la imagen, en el movimiento del pensar —el movimiento del pensar que es autocompasión, que crea el dolor. Usted ha tenido un real discernimiento en ello, ¿verdad? Esto no es un acuerdo o desacuerdo verbal o una conclusión lógica. Usted ha tenido un auténtico discernimiento en ello, en las ondas del río.

S: Es cierto.

KRISHNAMURTI: ¿Ese discernimiento no es, entonces, inteligencia?

S: De acuerdo.

KRISHNAMURTI: Que no es la inteligencia de un hombre ingenioso, no estamos hablando de eso. Ahora opere con esa inteligencia, que no es suya ni mía, que no es del Dr. Shainberg, del Dr. Bohm o de algún otro. Ese discernimiento es inteligencia universal, inteligencia global o cósmica. Ahora avance más en ello; tenga un discernimiento en el dolor que no es el dolor del pensamiento. Entonces, en ese discernimiento hay compasión. Ahora tenga un discernimiento en la compasión. ¿Es la compasión el fin de toda la vida? ¿El fin de toda muerte? Parece serlo, porque la mente se vacía de todas las cargas que el hombre se ha impuesto a sí mismo —¿correcto? Por lo tanto, usted tiene ese sentimiento extraordinario, tiene dentro de sí esa cosa tremenda. Ahora, profundice en esa compasión. Y entonces hay algo sagrado, incontaminado por el hombre, por sus súplicas, sus exigencias, sus plegarias, su perpetua trapacería. Y ése puede ser el origen de todas las cosas —que el hombre ha estropeado. ¿Entiende?

B: Si usted dice que es el origen de toda la materia, de toda la naturaleza...

KRISHNAMURTI: ...de todo; toda la materia, toda la naturaleza.

B: Toda la humanidad.

KRISHNAMURTI: Sí. Eso es cierto, señor. Por lo tanto, al final de estos diálogos, ¿qué es lo que tiene usted, qué ha recibido el espectador, qué es lo que él ha captado?

S: ¿Qué espera uno que él haya recibido? ¿Se refiere usted a lo que nosotros esperamos que él capte, o a lo que ha captado realmente?

KRISHNAMURTI: A lo que ha captado realmente, no a lo que esperamos que capte. ¿Qué es lo que él realmente ha captado? ¿Está su fuente llena?

S: Llena con lo sagrado.

KRISHNAMURTI: ¿O él dice: «Bueno, me han dejado ustedes un montón de cenizas; han sido muy amables pero eso puedo obtenerlo en cualquier parte»? Todo ser humano lógico, racional, diría: «Ellos están discutiendo mi parte en todo esto, y a mí me dejan sin nada».

S: ¿Qué ha recibido él?

KRISHNAMURTI: Él ha acudido a ustedes —yo he venido a ustedes tres queriendo descubrir, queriendo transformar mi vida, porque siento que eso es absolutamente necesario, no sólo para librarme de mis ambiciones y de toda la necia fruslería que la humanidad ha acumulado —yo me he vaciado de todo eso, el yo ha muerto para ello. Y ahora, con todo esto, ¿he obtenido algo? ¿Me han entregado ustedes el perfume de eso?

S: ¿Puedo yo entregarle el perfume?

KRISHNAMURTI: O compartirlo conmigo.

S: El espectador ¿ha compartido con nosotros la experiencia que hemos tenido juntos?

KRISHNAMURTI: ¿Han compartido ustedes dos esta cosa con quien les habla?

S: ¿La hemos compartido?

KRISHNAMURTI: Si no, entonces, ¿qué? Una hábil discusión —¡oh, estamos hartos de eso! Usted sólo puede compartir cuando está realmente hambriento —abrasándose de hambre. De lo contrario, comparte palabras. Así es que he llegado al punto, hemos llegado al punto en que vemos que la vida tiene un significado extraordinario.

B: Sí, tiene un significado que va mucho más allá de lo que habitualmente pensamos.

KRISHNAMURTI: Sí, eso es tan vacuo y superficial...

B: ¿Diría usted, entonces, que esto sagrado es también la vida?

KRISHNAMURTI: Sí, eso es lo que quería decir. La vida es sagrada.

B: Y lo sagrado es la vida.

S: ¿Hemos compartido eso?

KRISHNAMURTI: ¿Lo ha compartido usted? Entonces, no debemos estropear la vida. No debemos malgastarla, porque nuestra vida es muy corta.

B: ¿Usted percibe que cada una de nuestras vidas tiene una parte que desempeñar en esto sagrado de que hablaba? ¿Es una parte en lo total, y el usarla correctamente tiene una significación tremenda?

KRISHNAMURTI: Sí, absolutamente. Pero aceptar eso como una teoría es tan bueno como aceptar cualquier otra teoría.

S: De acuerdo. Pero de algún modo me siento preocupado. ¿Lo hemos compartido? Eso arde, es una cuestión que abrasa. ¿Hemos compartido lo sagrado?

KRISHNAMURTI: Ello implicaría, realmente, que todas estas discusiones, estos diálogos, han sido un proceso de meditación. No un hábil argumentar, sino una verdadera meditación que penetra y produce discernimiento en todo lo que se expresa.

B: Bueno, yo diría que es eso lo que hemos estado haciendo.

KRISHNAMURTI: Pienso que hemos estado haciendo eso.

S: ¿Y lo hemos compartido?

B: ¿Con quién?

S: ¿Con el espectador?

KRISHNAMURTI: Ah, ¿está usted pensando en el espectador? ¿O no hay espectador en absoluto? ¿Están ustedes hablando al espectador, o sólo a aquello en que el espectador, ustedes y yo y toda cosa existe? ¿Comprende lo que estoy diciendo?

S: Usted dijo que hemos estado en meditación y yo digo que hemos estado en meditación —pero ¿hasta qué punto hemos compartido nuestra meditación?

KRISHNAMURTI: No. Lo que quiero decir es: ¿ha sido ello una meditación?

S: Sí.

KRISHNAMURTI: La meditación no es un mero razonamiento.

S: No, eso lo hemos compartido.

KRISHNAMURTI: Es ver la verdad de cada afirmación.

S: Correcto.

KRISHNAMURTI: O la falsedad de cada afirmación. O ver lo verdadero en lo falso.

S: De acuerdo. Luego estar atento a lo falso en cada uno de nosotros a medida que surge a la luz y se clarifica.

KRISHNAMURTI: Es ver todo eso, y entonces estamos en un estado de meditación. Y cualquier cosa que digamos debe entonces conducir a esa cosa última. En tal caso, usted no está compartiendo.

S: ¿Dónde se encuentra uno?

KRISHNAMURTI: No existe un compartir. Existe solamente eso.

S: Eso es el acto de la meditación.

KRISHNAMURTI: Sólo eso existe.

PARTE II

Extracto de lo sustancial de las pláticas públicas dadas en Ojai, California; Saanen, Suiza, y Brockwood Park, Inglaterra, durante 1977.



La meditación es el vaciado del contenido de la conciencia

I

La meditación es uno de los aspectos más importantes de la vida; no cómo meditar; no la meditación conforme a un sistema; no su práctica, sino más bien lo que la meditación es en verdad. Si uno puede descubrir, muy profundamente, la significación, la necesidad y la importancia que la meditación tiene para uno mismo, entonces descartará todos los sistemas, los métodos, los gurús, junto con todas las cosas peculiares que se hallan involucradas en el tipo oriental de meditación.

Es muy importante descubrir por uno mismo lo que se es en realidad, no de acuerdo con las teorías y las aseveraciones y las experiencias de los psicólogos, filósofos y gurús, sino por la investigación de toda la naturaleza y el movimiento de uno mismo, por el ver qué es uno realmente.

Parecemos incapaces de comprender lo extraordinariamente importante que es ver lo que somos; vemos de hecho, como si nos estuviéramos mirando psicológicamente en un espejo, lo cual produce una transformación en la propia

estructura interna. Cuando uno realiza fundamentalmente, profundamente, una transformación o mutación semejante, entonces esa mutación afecta toda la conciencia del hombre. Éste es un hecho absoluto, una realidad. Producir una transformación fundamental se vuelve muy importante si uno es totalmente serio, si uno está preocupado por el mundo tal como es con toda su espantosa infelicidad, confusión e incertidumbre, con todas las divisiones religiosas y nacionales, con la acumulación de armamentos, el gasto de sumas enormes en la preparación de la guerra, para matar a la gente en el nombre de la nacionalidad, etcétera.

Para ver lo que uno es realmente, resulta vital que haya libertad, libertad con respecto a todo el contenido de la propia conciencia, siendo el contenido de la conciencia todas las cosas acumuladas por el pensamiento. Liberarse del contenido de la propia conciencia, de las cóleras y brutalidades, de las vanidades y la arrogancia, liberarse de todas las cosas en que uno se halla atrapado, es meditación. El mismo ver lo que uno es constituye el principio de la transformación. La meditación implica el cese de toda lucha, de todo conflicto —internamente y, por tanto, externamente. De hecho, no existe lo interno o lo externo, es como el mar con su flujo y reflujo.

Cuando uno descubre lo que realmente es, se pregunta: ¿es uno mismo, el observador, diferente de lo que observa? —psicológicamente hablando, desde luego. Yo soy iracundo, codicioso, violento; ¿es ello diferente de lo observado, que es la ira, la codicia, la violencia? ¿Es uno diferente? Obviamente, no lo es. Cuando estoy iracundo no existe un yo que esté iracundo, sólo existe la ira. Por lo tanto, yo soy la ira, el observador es lo observado. La división es eliminada por completo. El observador es lo observado y, en consecuencia, el conflicto se termina.

Parte de la meditación es eliminar completamente todo conflicto en lo interno y, por lo tanto, en lo externo. Para eliminar

el conflicto uno ha de comprender este principio básico: el observador no es, en lo psicológico, diferente de lo observado. Cuando hay ira, no hay yo, pero un segundo después el pensamiento crea el yo y dice: «He estado iracundo», y así introduce la idea de que yo no debería estar iracundo. Por consiguiente, existe la ira y luego el yo que no debería experimentar la ira; la división engendra el conflicto. Cuando no hay división entre el observador y lo observado y, por ende, sólo existe la cosa que es, o sea, la ira, ¿qué ocurre? ¿Continúa la ira, entonces? ¿O la ira cesa totalmente? Cuando surge la ira no hay un observador —no hay división—; la ira se desarrolla y luego llega a su fin —igual que una flor; florece, se marchita y se extingue hasta morir. Pero mientras uno la está combatiendo, mientras la resiste, o la racionaliza, uno le está dando vida. Cuando el observador es lo observado, la ira florece, se desarrolla y muere naturalmente —por lo tanto, no hay en ello conflicto psicológico alguno.

Uno vive en la acción; acción conforme a un motivo, conforme a un ideal, a un patrón, acción por hábito o acción tradicional, todo ello sin investigación alguna. Una mente que medita debe descubrir qué es la acción. Uno de los problemas principales en la propia vida es el conflicto, y del conflicto se originan toda clase de actividades neuróticas. Para poner fin al conflicto y, por ende, a la acción neurótica, es muy importante que uno tenga una mente cuerda, sana, una mente que no esté atrapada en creencias, temores, etcétera.

¿Cómo ha de actuar uno? ¿De acuerdo con qué principio, con qué cualidad o estado de la mente ha de actuar uno? Por lo general uno actúa desde la memoria —la memoria establecida en un patrón que se ha vuelto hábito, rutina. Uno actúa conforme a lo que recuerda como placentero; o actúa según un ideal que ha determinado llevar a la práctica en la vida diaria; o tiene una ambición que trata de realizar. Hay diversos tipos de acción, y cada uno de ellos es fragmentado,

incompleto; ninguno es holístico —«yo soy un hombre de negocios, vuelvo a mi casa y amo a mis hijos, pero cuando estoy en mis ocupaciones, ahí no amo a nadie, quiero utilidades, etc.; puedo ser un erudito, un pintor, pero mi vida —aunque sea un pintor excelente— es vulgar; soy vicioso, codicioso, anhelo dinero, posición, reconocimiento, fama».

Las acciones de uno están divididas, son fragmentarias; y cuando hay una acción fragmentaria, es inevitable que ésta produzca conflicto en lo psicológico. ¿Existe una acción sin conflicto, en la cual no haya remordimientos, ni fracasos, ni sentimiento alguno de frustración; una acción que sea total, armónica, completa, una acción que no tenga lugar en un campo particular opuesto a otro campo? Uno tiene que ver lo que hace realmente, cómo está viviendo una vida contradictoria, actuando contradictoriamente y, por lo tanto, en conflicto. Debe tornarse perceptivo a ello. Y si uno está completa y sensiblemente alerta, ¿qué ocurre entonces?

Supongamos que vivo entre acciones contradictorias y viene alguien y me dice: «Esté alerta a ello». Yo le pregunto: «¿Qué entiende usted por estar alerta a ello?». El estado de percepción alerta no es posible cuando usted opta, cuando dice: «Me gusta esta acción en particular, quisiera quedarme con ella; por favor, ayúdeme a evitar toda otra acción». Eso no es percepción alerta; eso es escoger una acción determinada que parece más satisfactoria, más cómoda, más gratificadora, más provechosa, etc. Cuando hay opción no hay una completa percepción alerta. Si uno está totalmente alerta, no hay problema; entonces existe una acción que es continua, sin grietas y, por lo tanto, es una acción holística. Eso es tener una mente sana, lo cual implica no estar comprometido con ninguna forma particular de creencia, dogma o ideal, con nada. Es tener una mente capaz de pensar con claridad, directa, objetivamente. Esa acción llega uno a encontrarla en el proceso de la meditación.

Descubrir qué es la meditación implica darse cuenta de que cualquier conocimiento previo acerca de lo que uno piensa que es la meditación bloquea toda posibilidad de explorar. Es absolutamente necesario estar libre de toda autoridad psicológica. ¿Qué es lo que se requiere en la investigación? ¿Se requiere concentración, atención o percepción alerta? Cuando uno se concentra, toda la energía está localizada en algo particular, uno resiste y rechaza todos los pensamientos que interfieren. En la concentración uno está ofreciendo resistencia. Pero en el darse cuenta de los propios pensamientos no hay concentración; la percepción alerta no consiste en escoger el pensamiento que a uno le gustaría; uno está simplemente alerta. De esta percepción alerta surge la atención. En la atención no existe un centro desde el cual uno esté atendiendo. Esto es realmente muy importante que se comprenda, es la esencia de la meditación. En la concentración hay un centro desde el cual uno se está concentrando sobre una idea, o una representación mental, o alguna imagen, etc.; uno está ejercitando energía en la concentración, en el acto de resistir; está erigiendo un muro de modo tal que no pueda introducirse ningún otro pensamiento; y en ello debe haber conflicto. Para eliminar totalmente el conflicto, uno debe darse cuenta, sin opción alguna, de sus pensamientos; entonces no hay contradicción ni resistencia con respecto a ningún pensamiento. De ahí surge la percepción alerta; percepción de todo movimiento del pensar. A causa de esa percepción alerta, adviene el estado de atención. Cuando uno está atento a algo, de verdad, profundamente, no existe un centro; no hay un 'yo'.

En la atención —si se ha llegado hasta ahí— uno está libre de todos los afanes del pensamiento con sus temores, sus agonías y su desesperación. Ésos son los cimientos. Entonces se está vaciando el contenido de la propia conciencia, se la está liberando. Ése es el significado y la profundidad

de la meditación: el vaciado de todo el contenido, el pensamiento que toca a su fin.

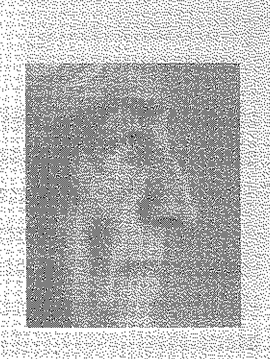
La meditación es atención en la cual no existe un registrar. Normalmente, el cerebro está registrando casi todo, el ruido, las palabras que se emplean —registra igual que un grabador magnetofónico. Ahora bien, ¿es posible para el cerebro no registrar sino aquello que es absolutamente necesario? ¿Por qué debo registrar un insulto? ¿Por qué? ¿Por qué debo registrar una lisonja? Es innecesario. ¿Por qué debo registrar cualquier clase de heridas psicológicas? Es innecesario. Por lo tanto, registro sólo aquello que es necesario para operar en la vida diaria —como un técnico, un escritor y así sucesivamente—, pero en lo psicológico no registro nada. En la meditación no hay registro psicológico, excepto el registro de los hechos prácticos del vivir, como ir a la oficina, trabajar en una fábrica, etc.— nada más. Desde ahí adviene un completo silencio, porque el pensamiento llega a su fin —excepto para funcionar sólo donde es absolutamente necesario. El tiempo ha cesado y hay una clase por completo diferente de movimiento: un movimiento en el silencio.

La religión tiene, entonces, un significado totalmente distinto, mientras que antes era un asunto del pensamiento. Ha sido el pensamiento el que ha creado las diversas religiones y, por consiguiente, cada religión está fragmentada y en cada fragmento hay múltiples subdivisiones. Todo eso que se llama 'religión', incluyendo las creencias, los temores, las esperanzas, el deseo de estar seguro en otro mundo, etcétera, es el resultado del pensamiento. Eso no es religión, es meramente el movimiento del pensar, que es el pensamiento que opera en el temor, en la esperanza, en el intento de hallar seguridad; por lo tanto, ése es un proceso material.

¿Qué es, entonces, la religión? Es la investigación —investigación en la que participa toda la atención de uno, la suma de toda la energía— para descubrir aquello que es

sagrado, para dar con aquello que es santo. Eso sólo puede ocurrir cuando uno está libre del ruido del pensamiento —cuando psicológicamente, internamente, cesan el pensamiento y el tiempo—, pero sin que el pensamiento cese en el mundo donde debe funcionar con los conocimientos. Aquello que es santo, que es sagrado, que es la verdad, sólo adviene cuando hay completo silencio, cuando el cerebro mismo ha puesto al pensamiento en su justo lugar. En ese inmenso silencio está aquello que es sagrado.

El silencio requiere espacio, espacio en toda la estructura de la conciencia. Tal como es la conciencia de uno, no hay espacio en su estructura, porque esa conciencia está llena de temores —está atestada, parloteando, parloteando. Cuando hay silencio, existe un espacio inmenso, intemporal; sólo entonces hay una posibilidad de dar con aquello que es lo eterno, lo sagrado.



El cese del conflicto implica reunir la suprema energía, que es una forma de la inteligencia

II

Existe de antaño la teoría de que Dios, la divinidad, desciende sobre el hombre y le ayuda a crecer, a evolucionar y vivir noblemente. Ésa es la antigua tradición de los países de Oriente y también, aunque de una manera distinta, en los de Occidente. Es muy cómodo creer en tales teorías; hay en ello un sentimiento de que al menos se está seguro de algo: de que 'alguien' está cuidando de uno y del mundo. Es ésa una teoría muy antigua y carece en absoluto de sentido. Esa teoría y doctrina ofrece una especie de esperanza en una utopía del futuro como algo creado por el presente; una esperanza que surge desde los límites de lo que uno es ahora. A menos que haya una transformación radical, un futuro es la continuidad modificada de 'lo que es'.

Uno se da cuenta de que no existe seguridad alguna en aquello que ha producido el pensamiento —se da cuenta de ello si lo ha investigado con bastante inteligencia, racionalmente, cuerdamente, a fin de descubrir; uno ve que en realidad

no hay, ni en el futuro ni en el pasado ni en el presente, ninguna estructura filosófica, religiosa o ideológica que pueda ofrecer alguna clase de seguridad.

Aceptamos muy fácilmente el camino que resulta más satisfactorio, más conveniente, más placentero. Es muy cómodo moverse dentro de esa rutina. Y la autoridad dicta, establece mediante un sistema religioso o psicológico, un método por el cual, o gracias al cual —le dicen a uno— habrá de encontrarse la seguridad. Pero si uno ve que no hay seguridad alguna en una autoridad semejante, entonces puede descubrir si es posible vivir sin guía, sin control alguno, sin esforzarse absolutamente en lo psicológico. Por lo tanto, uno va a investigar, a ver si la mente puede estar libre para encontrar la verdad de esta cuestión, de modo que ya nunca, en ninguna circunstancia, se ajuste psicológicamente a un patrón de autoridad.

Cuando nos ajustamos a un patrón religioso, psicológico o al que hemos establecido para nosotros mismos, siempre hay una contradicción entre lo que uno es realmente y el patrón. Siempre hay un conflicto, y este conflicto es interminable. Si se ha terminado con un patrón, se pasa a otro. Nos educan para vivir en este campo del conflicto, basados en estos ideales, normas, conclusiones, creencias, etcétera. Conformándose a un patrón uno jamás es libre, no sabe qué es la compasión; está siempre luchando y, por consiguiente, dándose importancia a sí mismo; el sí mismo, el yo, se vuelve extraordinariamente importante con la idea del mejoramiento propio.

¿Es, entonces, posible vivir sin un patrón establecido? Ahora bien: como un ser humano —el cabal representante de toda la humanidad—, ¿de qué modo va uno a descubrir la verdad de esto? Porque si la conciencia de uno cambia radicalmente, profundamente —mejor dicho, si experimenta una revolución más bien que un cambio—, entonces uno influye en la conciencia de toda la humanidad.

¿Cómo va uno a investigar este problema, con qué capacidad encara la investigación? Para investigar es preciso estar libre de todo motivo. Si uno desea investigar la cuestión de la autoridad, su trasfondo dice: «Debo obedecer, debo seguir». Y en este proceso, el trasfondo de uno está siempre proyectando. Siempre está deformando la propia investigación. ¿Puede uno estar libre del trasfondo, para que éste no interfiera en modo alguno con la investigación? La urgencia que uno siente por encontrar la verdad, la exigencia de ello, su necesidad primordial, suspende la acción del trasfondo; la intensidad por descubrir es en uno tan fuerte que el trasfondo cesa de interferir. Aunque este trasfondo esté muy arraigado por la educación, por el condicionamiento —se ha acumulado por siglos, conscientemente uno no puede combatirlo, no puede hacerlo a un lado, no puede luchar contra él; ve que el luchar contra el trasfondo sólo logra intensificarlo—, a pesar de ello la misma intensidad que uno pone para descubrir acerca de la autoridad, de la verdad al respecto, coloca este trasfondo muy lejos, de modo tal que ya no interfiere más con la mente.

Uno necesita tener tremenda energía para descubrir la verdad de esta cuestión. Esta energía se disipa principalmente en el conflicto entre 'lo que es' y 'lo que debería ser'. Uno ve que 'lo que debería ser' es un escape o un medio de eludir el hecho de 'lo que es'. O el pensamiento, incapaz de enfrentarse a 'lo que es', proyecta 'lo que debería ser' y utiliza esto para remover 'lo que es'. Entonces, ¿es posible mirar, observar 'lo que es' sin que haya motivo alguno para cambiarlo o transformarlo, o para hacerlo ajustarse a un patrón particular que uno mismo u otros han establecido —sea lo que fuere aquello que pudiera suceder al final de eso? Si uno lo hace así, el trasfondo se desvanece. Si hay mucha intensidad para comprender, uno se olvida de sí mismo, olvida que es un hindú, un cristiano, un budista; uno olvida todo su trasfondo; por lo tanto, la

cosa desaparece en su totalidad, el trasfondo, el motivo, todo, porque está la presente necesidad y urgencia por descubrir.

La intensidad que se requiere puede surgir sólo cuando no hay causa ni efecto y, por lo tanto, no hay reacción. Ello implica que en esta investigación uno debe estar completamente solo en lo psicológico. Esta soledad no significa aislamiento, no significa que uno se ha retirado construyéndose un muro alrededor. Solo (*alone*) significa 'todo uno' (*all one*). Entonces uno es un ser humano total que representa a toda la humanidad; su conciencia ha experimentado un cambio gracias a la percepción, que es el despertar de la inteligencia. Esa inteligencia termina para siempre con la autoridad psicológica; y ello afecta profundamente la propia conciencia.

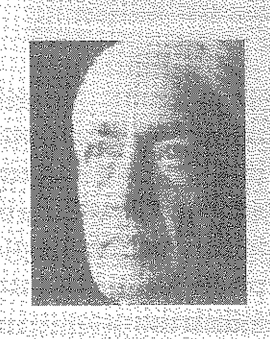
¿Es posible vivir sin ninguna norma o patrón, sin ninguna meta, sin idea alguna acerca del futuro —vivir una vida sin conflicto? Ello sólo es posible cuando uno vive con 'lo que es'. Con 'lo que es' significa con lo que realmente está ocurriendo. Vivir con ello; no tratar de transformarlo, de controlarlo, de escapar de ello, no tratar de ir más allá; simplemente mirarlo, vivir con eso. Si uno es envidioso o codicioso o celoso, o tiene problemas de sexo, de temor o de lo que fuere, vivir con esos problemas sin ningún movimiento del pensar que desea escapar de ellos. Eso significa que uno no está derrochando energías en el control, en la represión, en el conflicto, en la resistencia o el escape. Esa energía ha estado siendo malgastada; ahora uno la ha reunido toda. Debido a que uno ve el absurdo de ello, su falsedad, su irrealidad, ahora tiene la energía para vivir con 'lo que es', para observar sin ningún movimiento del pensar. Es el pensamiento el que ha creado los celos y dice: «Debo zafarme de ellos, debo escapar, debo reprimir los celos». Si uno ve la falsedad del escape, de la resistencia, de la represión, entonces esa energía que se ha perdido en el escape, en la resistencia y en la represión, se concentra ahora en el acto de observar. ¿Qué ocurre, entonces?

Uno no escapa, no resiste; y entonces uno es envidioso —siendo la envidia el resultado del movimiento del pensar. La envidia surge de la comparación, de la medida —yo no tengo, él tiene. Y el pensamiento, por haber sido educado para escapar, escapa de esta cosa. Ahora, debido a que uno ve la falsedad de eso, se detiene, y entonces posee la energía para observar esta envidia.

Esa misma palabra 'envidia' es su propia condenación. Cuando uno dice: «Yo soy envidioso», ya hay un sentimiento de que eso tiene que ser apartado. Por lo tanto, para observar es preciso estar libre de la influencia que ejerce la palabra. Y esto requiere una tremenda vigilancia, un extraordinario estado de alerta, de percepción lúcida, como para no escapar y, de ese modo, ver que la palabra 'envidia' ha creado el sentimiento. Porque sin la palabra, ¿existe el sentimiento? Si no existe la palabra y, por lo tanto, no hay movimiento del pensar, ¿hay envidia entonces?

La palabra ha creado el sentimiento porque la palabra está asociada con el sentimiento, ella dicta el sentimiento. ¿Puede uno observar sin la palabra? Ahora bien, las palabras son el movimiento que el pensar utiliza para la comunicación —la comunicación con uno mismo o con otro—; cuando no hay palabras, no hay comunicación entre el hecho y el observador. Por lo tanto, el movimiento del pensar que se llama 'envidia' ha llegado a su fin; termina completamente, no temporalmente —uno puede mirar un hermoso automóvil y apreciar la belleza de sus líneas; y con eso ello se termina.

Vivir completamente con 'lo que es' implica ausencia total de cualquier conflicto. Por lo tanto, no hay un futuro transformando 'lo que es' en alguna otra cosa. La misma terminación de ese proceso concentra la suprema energía que es una forma de la inteligencia.



Desde la negación surge lo positivo, llamado amor

III

Por todo el mundo los seres humanos están siempre buscando la seguridad, tanto la fisiológica como la psicológica. La seguridad física es negada cuando la seguridad psicológica —que en realidad no existe— trata de obtenerse en diversas formas de ilusión y en creencias divisivas, dogmas, sanciones religiosas y así sucesivamente. Cuando existen estas divisiones psicológicas, inevitablemente tiene que haber división física con todos sus conflictos, sus guerras y el sufrimiento, la tragedia y la inhumanidad del hombre hacia el hombre. Adondequiera que uno vaya por el mundo, no importa si en la India, en Europa, Rusia, China o América, los seres humanos son psicológicamente más o menos lo mismo: sufren, son ansiosos, viven en la incertidumbre, en la confusión, a menudo en medio de un gran pesar; son ambiciosos, luchan perpetuamente los unos contra los otros.

Como básicamente, psicológicamente, los seres humanos son iguales, uno puede decir con razón que el mundo es

uno mismo y que uno es el mundo. Ése es un hecho absoluto, como podemos verlo cuando lo investigamos en profundidad. Y el contenido de la conciencia humana es todo el movimiento del pensar y el deseo de poder, posición, seguridad, y la persecución del placer, en la que hay temor. El temor y el placer son dos caras de la misma moneda. Sin comprender toda la estructura y naturaleza del placer, que tiene su base en el deseo, uno jamás comprenderá ni vivirá una vida en la que haya amor.

El miedo y la persecución del placer forman parte de la conciencia. Pero ¿también es parte de la conciencia el amor? Cuando hay miedo, ¿existe el amor? Cuando lo que hay es una mera persecución del placer, ¿hay amor? ¿Es el amor placer y deseo, o no tiene en absoluto nada que ver con el placer y el deseo?

Nuestro cerebro, a través del constante hábito de buscar seguridad, se ha vuelto mecánico; mecánico en el sentido de seguir ciertos patrones definidos, repitiendo esos patrones una y otra vez en la rutina diaria. Está, pues, la repetición del placer y la carga del temor; y está la incapacidad de resolverlo. Así, gradualmente, el cerebro, o una parte del cerebro, se ha vuelto repetitiva, mecánica, tanto biológica como psicológicamente; uno está preso en determinados patrones de creencias, dogmas, ideologías: la ideología norteamericana, la ideología rusa, la ideología india y así sucesivamente. Existe la dirección hacia un fin, la persecución de ese fin, y tanto la mente como el cerebro se deterioran.

Por placentera que pudiera ser, la vida que uno vive es una vida reiterativa; por deseable, por compleja que sea, es una vida de reiteración permanente —la misma creencia desde la infancia a la muerte, los mismos rituales, tanto en el templo como en la iglesia, con la tradición que ello implica, una y otra y otra vez. Está la repetición del placer, el placer sexual o el placer de la realización, el placer de la posesión, el placer

del apego, todo lo cual, por ser repetitivo, ocasiona el deterioro del cerebro. Mientras exista la persecución del placer como un proceso repetitivo, con la carga de temor que trae consigo y que el hombre no ha resuelto —lo ha rehuido, ha escapado de él, lo ha racionalizado pero, no obstante, el temor permanece—, el cerebro habrá de deteriorarse.

¿Qué es el amor? ¿Es placer —placer en el reiterativo acto sexual al que generalmente se llama amor? El amor de la esposa, en el cual hay gran placer, posesión y bienestar basados en el deseo, ¿es amor? Cuando existe un posesivo apego hacia el otro, tiene que haber celos, temor, antagonismo. Estos hechos son obvios —nada extraordinario o ideológico—, son hechos, 'lo que es'. Entonces, el apego ¿es amor? Y ¿cuál es la base del apego? ¿Por qué se apega uno a algo, a la propiedad, a una idea, a una ideología, a una persona, a un símbolo, a un concepto que es llamado 'Dios'? Si uno no comprende plenamente la significación del apego, jamás podrá descubrir la verdad del amor. ¿Acaso la base del apego no es el temor de quedarse solo, de estar aislado, el temor al vacío, la sensación de la propia insuficiencia interna?

Nos apegamos a la gente, a las ideas, a los símbolos o a los conceptos, porque pensamos que en ellos hay seguridad. ¿Hay seguridad en alguna relación con otro? La hay —que realmente es la esencia del apego— en la esposa de uno, o en el marido? Y si uno busca la seguridad en la esposa, en el marido, etcétera, ¿qué es entonces lo que ocurre? Uno posee —legalmente o ilegalmente. Y donde hay posesión tiene que haber miedo a la pérdida —por lo tanto, hay celos, odio, divorcio y todas esas cosas.

¿Es apego el amor? ¿Puede haber amor cuando hay apego? —con todas las implicaciones de esa palabra, que incluyen el miedo, los celos, la culpa, la irritación que conduce al odio—; todo eso está implícito cuando uno emplea la palabra 'apego'. ¿Puede, pues, haber amor si existe el apego? Éstas

son preguntas factuales, no teóricas. Estamos tratando con la vida de todos los días, no con alguna vida extraordinaria. Uno puede llegar muy lejos y muy profundamente si empieza muy cerca; vale decir con uno mismo. Si uno no se comprende a sí mismo, no puede avanzar mucho. Estamos ahondando en problemas que son tremendamente importantes en la vida de cada uno de nosotros.

Aunque hemos de investigar esta cuestión racionalmente, con lógica, con cordura, tenemos que ir más allá de eso; porque la lógica no es amor, la razón no es amor. El deseo de amar y ser amado no es amor. Cuando uno niega, en cada momento de su vida, lo que no es amor, cuando descarta lo que no es amor, desde esa negación surge el sentimiento positivo llamado amor.

El pensamiento es fragmentario, limitado; el pensamiento no puede resolver el problema de lo que es el amor, y no puede cultivar el amor. Cuando uno crea una abstracción con el pensamiento, se aleja de 'lo que es'. Ese movimiento de abstracción se convierte en un estado conforme al cual uno vive; por lo tanto, ya no vive de acuerdo con los hechos. Eso es lo que uno ha estado haciendo durante toda su vida; pero uno jamás sabrá mediante la abstracción lo que es el amor; nunca conocerá la inmensa belleza, profundidad y significación del amor.

¿Por qué el hombre ha tolerado el sufrimiento? ¿Por qué adora el sufrimiento —algo que, aparentemente, hacen los cristianos? ¿Cuál es el significado del sufrimiento? ¿Qué es lo que sufre? Cuando uno dice: «Yo sufro», ¿quién es el que sufre? ¿Qué es el centro que dice: «Yo estoy sufriendo la agonía de los celos, del miedo, de la pérdida»? ¿Qué es ese centro, esa 'esencia' en un ser humano que dice: «Yo sufro»? ¿Es el movimiento del pensar, como tiempo, el que crea el centro? ¿Cómo surge este yo, el cual una vez que ha surgido dice: «Yo sufro, yo estoy ansioso, yo tengo miedo, yo siento celos, yo estoy solo»? Ese yo jamás es estacionario, se está

moviendo siempre: «Yo deseo esto, yo deseo aquello y después deseo alguna otra cosa»; se halla en constante movimiento. Ese movimiento es tiempo, es pensamiento.

En el mundo asiático existe el concepto de que el yo es algo que se encuentra fuera del tiempo; y además, el concepto de que incluso hay un yo superior. En Occidente, el yo nunca ha sido examinado a fondo. Se le han atribuido cualidades; Freud, Jung y otros psicólogos le han asignado características, pero jamás han investigado este problema de la naturaleza y estructura del yo que dice: «Yo sufro».

El yo, como podemos observarlo, dice: «Yo debo tener eso», y pocos días después quiere alguna otra cosa. Existe el constante movimiento del deseo; el constante movimiento del placer; el movimiento continuo de lo que uno quiere ser, y así sucesivamente. Este movimiento es el pensamiento como tiempo psicológico. El yo que dice: «Yo sufro» es producido por el pensamiento. El pensamiento dice: «Yo soy Juan, yo soy esto, yo soy aquello». El pensamiento se identifica con el nombre y con la forma y es el 'yo' en todo el contenido de la conciencia. Él es la esencia del temor, de la herida psicológica, la desesperación, la ansiedad, la culpa, la persecución del placer, el penoso sentimiento de soledad —todo el contenido de la conciencia. Cuando uno dice: «Yo sufro», lo que experimenta el dolor es la imagen que el pensamiento ha fabricado de sí mismo, la forma, el nombre.

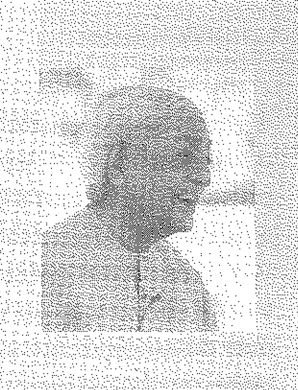
Cuanto más intenso es el reto, mayor es la energía que se requiere para enfrentarse a él. Este reto es el dolor. Es a eso que uno debe responder. Pero si responde escapando a ello, o buscando derivar de ello bienestar, entonces está disipando la energía que necesita para afrontarlo.

No hay escape —no lo hay, porque si uno trata de escapar, el dolor está siempre ahí, como la propia sombra, como el propio rostro está siempre con uno. De modo que es preciso permanecer con el dolor, sin movimiento alguno del pensar.

Si uno huye del dolor, no lo ha resuelto; pero si permanece con él, sin identificarse con él —porque uno es ese sufrimiento—, entonces toda la energía de uno está presente para enfrentarse a esta cosa extraordinaria que ocurre. Desde ese sufrimiento, surge la pasión.

Hay una solución, existe un cese para el dolor —como hay un cese para el temor—, completamente. Sólo entonces existe una posibilidad de saber qué es el amor. Uno piensa que aprenderá algo del sufrimiento, que hay una lección que se aprende a causa de él. Pero cuando uno observa el sufrimiento en sí mismo, y no escapa sino que permanece con él totalmente, completamente, sin ningún movimiento del pensar, sin buscar alivio alguno ni bienestar, sino que sólo se mantiene unido completamente al sufrimiento, entonces uno verá que tiene lugar una extraña transformación psicológica.

El amor es pasión, la cual es compasión. Sin esa pasión y compasión, sin su inteligencia, uno actúa en un sentido muy limitado, y todas las acciones de uno son limitadas. Donde hay compasión, esa acción es total, completa, irrevocable.



La muerte, un gran acto de purificación

IV

La muerte no sólo es algo misterioso, sino que es un gran acto de purificación. Lo que continúa dentro de un patrón repetitivo es degeneración. El patrón puede variar según el país, según el clima o la circunstancia, pero siempre es un patrón. Moverse dentro de cualquier patrón produce una continuidad, y esa continuidad es parte del proceso degenerativo del hombre. Cuando hay un cese de la continuidad, algo nuevo puede ocurrir. Es posible comprender eso instantáneamente si se ha comprendido todo el movimiento del pensar, del temor, del odio, del amor —entonces puede uno captar en un instante la significación de lo que es la muerte.

¿Qué es la muerte? Cuando uno formula esta pregunta, el pensamiento tiene muchas respuestas. Dice: «Yo no quiero examinar todas las desdichadas explicaciones acerca de la muerte». Todo ser humano tiene una respuesta para eso, conforme a su condicionamiento, a su deseo, a su esperanza. El pensamiento siempre tiene una respuesta. La respuesta será

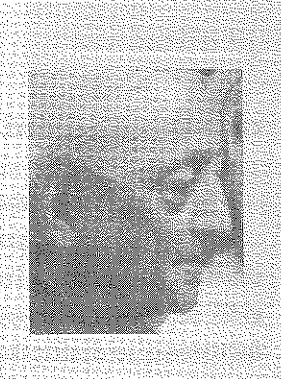
invariablemente intelectual, producida verbalmente por el pensamiento. Pero uno está examinando, sin tener una respuesta, algo que es totalmente desconocido, totalmente misterioso —la muerte es una cosa extraordinaria.

Nos damos cuenta de que el organismo, el cuerpo, muere, y el cerebro —que en vida ha sido maltratado en diversas formas de autoindulgencia, contradicción, esfuerzo, lucha constante, que ha estado desgastándose mecánicamente, porque es un mecanismo—, el cerebro también muere. El cerebro es el depósito de la memoria, la memoria como experiencia, como conocimiento. De esa experiencia y conocimiento acumulados como memoria en las células del cerebro surge el pensamiento.

Cuando el organismo llega a su fin, el cerebro también llega a su fin; por lo tanto, termina el pensamiento. Éste es un proceso material —no es nada espiritual—, es un proceso material basado en la memoria que se halla retenida dentro de las células cerebrales. Cuando el organismo muere, el pensamiento muere. El pensamiento crea toda la estructura del yo —el yo que desea esto, el yo que no desea aquello, el yo temeroso, ansioso, desesperado, anhelante, solitario —el yo que se asusta de la muerte. Y el pensamiento dice: «¿Cuál es el valor, cuál es la significación de la vida para un ser humano que ha luchado, experimentado, adquirido, que ha vivido de tan fea, estúpida y desgraciada manera, para después terminar?». Por lo tanto, el pensamiento dice entonces: «No, éste no es el fin, hay otro mundo». Pero ese otro mundo sigue siendo meramente el movimiento del pensar.

Uno pregunta qué ocurre después de la muerte. Ahora formulamos una pregunta por completo diferente: «¿Qué hay antes de la muerte?» —no qué hay después de la muerte. ¿Qué hay antes de la muerte —en vida de uno? ¿Qué es la vida de uno? Ir a la escuela, al colegio, a la universidad, conseguir un empleo, vivir juntos hombre y mujer —él yéndose a la oficina durante cincuenta años, ella saliendo para ganar

más dinero, teniendo hijos, pesares, ansiedad, cada uno con su propia lucha. Viviendo una vida tan desdichada, uno desea saber qué pasa después de la muerte —acerca de lo cual se han escrito volúmenes, todos producidos por el pensamiento, todos diciendo: «Cree». De manera que si uno descarta todo eso, si literalmente, efectivamente lo desecha, entonces ¿con qué se enfrenta? Con el hecho real de que uno mismo, que es el producto del pensamiento, llega a su fin. Todas las ansiedades, todos los anhelos se terminan. Cuando uno está viviendo, como vive ahora, con vigor, con energía, con todo el afán de la vida, ¿puede uno enfrentarse a la muerte ahora? Vivo con todo mi vigor, energía y capacidad, y la muerte significa para mí el fin para ese vivir. Entonces, ¿puedo vivir con la muerte todo el tiempo? O sea: yo estoy apegado a alguien; terminar con ese apego implica muerte, ¿no es así? Uno es codicioso, y cuando muere no puede llevarse la codicia consigo; por lo tanto, uno termina con la codicia ahora, no dentro de una semana o dentro de diez días. Así, uno está viviendo una vida plena de vigor, energía, capacidad, observación, viendo la belleza de la tierra y también terminando con eso instantáneamente, lo cual es muerte. De modo que vivir antes de la muerte es vivir con la muerte; y eso significa que uno está viviendo en un mundo intemporal. Uno vive una vida en la que todo cuanto adquiere está terminando constantemente, y así hay un movimiento tremendo, uno no está fijo en un lugar determinado. Esto no es un concepto. Cuando uno invita a la muerte, lo cual significa terminar con todo aquello a lo que uno se aferra, muriendo para ello cada día, cada minuto, entonces uno descubre —no 'uno', porque no hay un 'uno mismo' descubriéndolo, porque uno ha desaparecido—, hay, entonces, ese estado que pertenece a una dimensión intemporal en que el movimiento que conocemos como tiempo no existe. Ello significa vaciar el contenido de la propia conciencia, de modo tal que no haya tiempo; el tiempo llega a su fin, lo cual es muerte.



Una acción que es hábil y que no perpetúa el yo

V

Nos hemos vuelto muy hábiles en el trato con nuestra vida diaria; hábiles en el sentido de aplicar con ingenio la gran cantidad de conocimientos que hemos adquirido mediante la educación y la experiencia. Actuamos hábilmente, con pericia, en la fábrica, en los negocios, etcétera. Esa habilidad, a través de la acción repetitiva, se convierte en rutina. La destreza, cuando está altamente desarrollada —como debe estarlo— conduce a la autoimportancia y al autoengrandecimiento. La destreza nos ha traído al presente estado, no sólo tecnológicamente sino en nuestras relaciones, en la manera como nos tratamos el uno al otro —no con franqueza, no con compasión sino con habilidad. ¿Existe una acción de nuestra vida diaria, que sea hábil y que, sin embargo, no perpetúe el yo, no conceda importancia al 'sí mismo' y a la propia existencia egocéntrica? ¿Es posible actuar con destreza sin fortalecer el yo? Para responder a esto uno ha de investigar qué es la claridad;

cuando hay claridad, existe una acción que es hábil y que no perpetúa el yo.

La claridad existe sólo cuando hay libertad para observar. Uno es capaz de observar, mirar, vigilar, solamente cuando hay completa y total libertad; de lo contrario, la observación se deforma siempre. ¿Es posible estar libre de todos los factores que distorsionan la propia perspectiva? Cuando uno se observa a sí mismo o a otro o a la sociedad, cuando observa el medio, todo el movimiento cultural, político y religioso que tiene lugar en el mundo —los llamados movimientos religiosos—, ¿puede uno hacerlo sin ningún prejuicio, sin tomar partido alguno, sin proyectar las propias conclusiones personales, las propias creencias y dogmas, la propia experiencia y el conocimiento, y estar totalmente libre para observar?

Uno puede describir qué es la compasión de la manera más elocuente y poética, pero cualesquiera que sean las palabras con que uno lo exprese, esas palabras no son la cuestión. Sin compasión no hay claridad; sin claridad no hay destreza que sea desinteresada —ambas cosas están relacionadas entre sí. ¿Puede uno tener este extraordinario sentimiento de compasión en la vida diaria, no como una teoría, no como un ideal, no como algo que debe ser logrado, practicado, etcétera, sino tenerlo totalmente, completamente, en la propia raíz del ser?

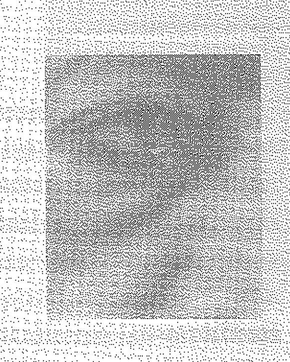
¿Puede haber claridad? Uno puede ser muy claro en su pensar, en su objetividad, racionalidad, cordura; pero un pensar semejante, por lógico y objetivo que sea, es muy limitado. Y uno ve que tal pensar lógico, objetivo, no ha resuelto nuestros problemas; los filósofos, los científicos, las personas que se llaman religiosas, han pensado muy claramente acerca de ciertas cosas, pero en la vida diaria el claro pensar no ha resuelto nuestras cuestiones más importantes. Uno puede pensar muy claramente acerca de la propia envidia o violencia, pero eso no produce el fin de la envidia o la violencia. El claro pensar es limitado, porque es pensamiento, y el pensamiento

mismo es limitado, está condicionado. El pensamiento tiene su propia frontera; puede tratar de ir más allá de esa frontera, inventando un logos, una deidad, un estado utópico y así sucesivamente, pero estas invenciones siguen siendo limitadas porque el pensamiento es el producto de la memoria, la experiencia y el conocimiento, y siempre surge del pasado; por lo tanto, está limitado por el tiempo. ¿Es posible ver las limitaciones del pensamiento y dar a éste su correcto lugar? Dar el justo lugar al pensamiento trae claridad.

A fin de comprender todo el significado y profundidad de la compasión, uno ha de investigar el movimiento de la propia conciencia. Adondequiera que uno vaya por el mundo, Oriente u Occidente, norte o sur, los seres humanos padecen una gran ansiedad y viven en la incertidumbre, buscando siempre la seguridad en una forma u otra —fisiológica o psicológicamente. Y están llenos de violencia, en todas partes; éste es un fenómeno extraordinario —violencia, codicia, envidia, odio. En la conciencia existen el bien y el mal; el mal está aumentando; está aumentando porque el bien se ha vuelto estático, el bien no florece. Uno ha aceptado ciertas normas acerca de lo bueno, y vive conforme a esas normas. Así, el bien, en vez de florecer se está marchitando, y de ese modo florece el mal. Hay más violencia, más odio y más divisiones nacionales y religiosas; en el mundo entero encontramos todas las formas de antagonismo. El mal va aumentando porque el bien no florece. Ahora, estén atentos a este hecho sin esfuerzo alguno; en el momento en que uno se esfuerza, está dando importancia al yo, que es el mal. Observen simplemente el hecho efectivo del mal, obsérvenlo sin ningún esfuerzo, sin opción alguna —porque la opción es un factor que distorsiona. Cuando uno observa tan abiertamente, tan libremente, el bien comienza entonces a florecer. No es que uno persiga el bien y por eso le dé fuerzas para florecer, sino

que cuando el mal, lo perverso, lo feo, se comprende en su totalidad, lo otro florece naturalmente.

A través del gran desarrollo de la habilidad, hemos fortalecido en nuestra conciencia la estructura y naturaleza del yo. El yo es violencia, el yo es codicia, envidia, etcétera. Todas esas cosas pertenecen a la esencia misma del yo. Mientras exista el centro, el yo, toda acción debe ser una acción distorsionada. Actuando desde el centro, ustedes establecen una dirección, y esa dirección es la distorsión misma. De esta manera pueden desarrollar una gran capacidad, pero a esa capacidad le falta equilibrio, armonía. Ahora bien, ¿puede la conciencia con su movimiento experimentar una transformación radical, una transformación no producida por la voluntad? La voluntad es deseo, deseo por algo, y cuando existe el deseo hay un motivo, el cual nuevamente es un factor que distorsiona la observación. En nuestra conciencia existe esta dualidad: el bien y el mal. Estamos siempre mirando con los ojos del bien y asimismo, con los ojos del mal; por lo tanto, hay conflicto. Luego sólo es posible eliminar completamente el conflicto cuando uno observa sin opción alguna. Obsérvense simplemente a sí mismos. De esa manera ustedes eliminan el conflicto entre el bien y el mal.



La razón y la lógica solas no descubrirán la verdad

VI

La razón y la lógica no han resuelto nuestros problemas humanos, y nosotros vamos a averiguar si existe una manera por completo diferente de abordar todos los problemas y afanes de la vida. Daremos con algo que está más allá de la razón; porque la razón no ha solucionado ninguno de nuestros problemas políticos, económicos o sociales; ni tampoco ha resuelto los íntimos problemas humanos que hay entre dos personas. Se vuelve más y más obvio que vivimos en un mundo que se desmorona, que ha enloquecido por completo, que se ha vuelto un lugar totalmente desordenado y peligroso para vivir en él. Hasta llegar a cierto punto, debemos razonar juntos lógicamente. Sanamente, holísticamente; después, más allá de ese punto quizá podremos descubrir un estado distinto, una distinta cualidad de la mente, no comprometida con dogma alguno, no atada a ninguna creencia, a ninguna experiencia y, por lo tanto, una mente que es libre para observar y, a través de esa observación, ver exactamente 'lo que es'.

Uno debe empezar sin ninguna conclusión, sin ninguna creencia o dogma que condicionen a la mente; ésta debe hallarse libre para observar, para aprender, para moverse y actuar. Una mente así es una mente compasiva, porque la compasión no tiene causa; no es un resultado. La compasión adviene cuando la mente es libre, y entonces produce una fundamental revolución psicológica. Es esa revolución psicológica la que nos interesa desde el principio al fin.

Comenzaremos, pues, por preguntarnos: ¿qué es lo que estamos buscando? ¿Bienestar físico? ¿Seguridad física? En el fondo, ¿no existe el requerimiento o el deseo de estar totalmente seguros en todas nuestras actividades, de hallar estabilidad, certidumbre y permanencia en todas nuestras relaciones? Nos aferramos a la experiencia que nos brinda cierta condición de estabilidad, o a alguna identificación que nos da un sentimiento de permanencia, de bienestar. En una creencia hay seguridad; en la identificación con un dogma particular, político o religioso, hay seguridad. Si somos viejos, encontramos seguridad o dicha en el recuerdo de las cosas pasadas, en las experiencias que hemos conocido, en el amor que hemos tenido; nos aferramos al pasado. Y si somos jóvenes y alegres, por el momento estamos satisfechos y no pensamos en el futuro ni en el pasado. Pero, poco a poco, la juventud se desliza en la vejez —con su deseo de seguridad, con la ansiedad de la incertidumbre, de no poder depender de nada ni de nadie y, no obstante, ansiando profundamente tener algo seguro a lo cual asirse.

Debemos examinar atentamente si existe en absoluto la seguridad psicológica. Y si no hay seguridad psicológica, ¿habrá de enloquecer un ser humano? ¿Se volverá totalmente neurótico porque no tiene seguridad? La mayoría de los seres humanos son, probablemente, un poco neuróticos. Un comunista, un católico, un protestante o un hindú, cada uno de ellos está seguro en su creencia; no tiene miedo porque

está aferrado a esa creencia. Y cuando uno comienza a investigar, o a cuestionar, o razona con él, en cierto punto él se detiene y no quiere examinar más; resulta demasiado peligroso, él siente que amenazan su seguridad; entonces cesa la comunicación. Él podrá razonar, pensar lógicamente hasta llegar a un punto, pero es incapaz de abrirse paso hacia una dimensión por completo diferente; está clavado en un hábito y ya no investigará ningún otro aspecto.

¿Da realmente seguridad eso? El pensamiento, que ha creado todas estas creencias, dogmas, experiencias, divisiones, ¿da seguridad? Nosotros funcionamos con el pensamiento; toda nuestra actividad se basa en el pensamiento, horizontal o vertical; si uno aspira a grandes alturas, el pensamiento se está moviendo verticalmente; o si uno está meramente satisfecho con producir una revolución social y cosas así, el pensamiento se está moviendo en línea horizontal. Entonces, fundamentalmente, básicamente, ¿brinda seguridad psicológica el pensamiento? El pensamiento tiene su lugar, pero cuando presume que puede producir seguridad psicológica, está viviendo en la ilusión. Deseando la seguridad máxima y final, el pensamiento ha creado algo llamado dios, y la humanidad se adhiere a esa idea. El pensamiento puede crear toda clase de ilusiones románticas. Y cuando la mente busca seguridad en lo psicológico, cuando la busca en el dogma de la iglesia, o en alguna otra afirmación dogmática, o en lo que fuere, está buscando seguridad en la estructura del pensamiento.

El pensamiento es la respuesta del conocimiento y la experiencia acumulados, como memoria, en el cerebro; esa respuesta está, por lo tanto, moviéndose siempre desde el pasado. Ahora bien, ¿hay seguridad en el pasado? Por favor, usen la razón, la lógica, empleen toda la energía de que disponen a fin de descubrir. ¿Puede alguna actividad del pensamiento —que esencialmente pertenece al pasado— dar seguridad? Sigan la secuencia de ello; el pensamiento busca la

seguridad en lo mismo que él ha producido, y esa seguridad es del pasado. El pensamiento dice: «Voy a alcanzar la divinidad»; aun cuando pueda proyectar el futuro, ese movimiento del pensar proviene esencialmente del pasado. O, reconociendo que no hay seguridad en el pasado, el pensamiento proyecta entonces una idea, un estado ideal de la mente, y encuentra seguridad en la esperanza de que eso ocurra en el futuro.

Un ser humano, durante toda su vida, depende del pensamiento y de las cosas que el pensamiento ha producido como las más esenciales: la santidad, la impiedad, la moralidad, la inmoralidad, etcétera. Viene alguien y dice: «Ahora mire, todo eso es el movimiento del pasado». Después de razonar con él lógicamente, el otro exclama: «¿Por qué no? ¿Qué hay de malo en aferrarse al pensamiento aun cuando éste sea del pasado?». Reconoce eso y, no obstante, dice: «Me aferraré al pensamiento, ¿qué tiene de malo?». Sin embargo, cuando la mente humana vive en el pasado y se aferra al pasado, es incapaz de vivir, de percibir la verdad.

Nosotros llegamos hasta un punto determinado en que decimos: «Sí, veo y reconozco lógicamente que en esas cosas no existe seguridad, y que cuando ellas son cuestionadas, hay temor». Y cuando afirmamos que vemos eso, ¿qué queremos decir con la palabra 'ver'? ¿Se trata meramente de una comprensión lógica, verbal, lineal, o es una comprensión tan profunda que la misma comprensión desbarata, sin ningún esfuerzo, todo el movimiento del pensar? Cuando alguno de ustedes afirma: «Yo comprendo lo que usted dice», ¿qué entiende por esa palabra 'comprender'? ¿Se refiere a que comprende las palabras del idioma? ¿Es una comprensión de las palabras, de su significado, de su explicación y, por consiguiente, es una comprensión que se encuentra en un nivel muy superficial? ¿O es que cuando uno afirma: «Yo comprendo», quiere decir realmente que 've'; que observa la verdad

de lo que es el pensamiento; que verdaderamente siente, percibe en su sangre —por decirlo así— que el pensamiento, cualesquiera que sean las cosas que pueda crear, no tiene seguridad? Uno 've' la verdad de ello y, por consiguiente, está libre de ello. Ver la verdad de ello es inteligencia. Tal inteligencia no es la razón, la lógica o la muy cuidadosa explicación dialéctica; ésta es meramente la exposición del pensamiento en diversas formas; y el pensamiento nunca es inteligente. La percepción de la verdad es inteligencia, y en ella hay seguridad completa. Esa inteligencia no es de ustedes ni mía; no está condicionada —hemos terminado con todo eso. Hemos visto que el propio movimiento del pensar crea el condicionamiento, y cuando ustedes comprenden este proceso, esa comprensión misma es inteligencia. En esa inteligencia hay seguridad, y de allí surge la acción.

Podemos discutir esta cuestión de diferentes maneras, abordarlas desde distintos campos, tales como el temor, el placer, el dolor, la muerte, la meditación, pero la esencia de ello es ésta. El pensamiento se mueve desde el pasado; por lo tanto, pertenece al tiempo y, en consecuencia, es mensurable. Aquello que es mensurable jamás puede encontrar lo inmensurable, que es la verdad. Eso sólo puede ocurrir cuando la mente ve, de hecho, la verdad de que no hay seguridad en ninguna de las cosas que ha creado el pensamiento, cualesquiera que sean éstas; la misma observación de eso es inteligencia. Cuando existe esa inteligencia, entonces todo se ha terminado; uno está fuera de este mundo, aunque pueda vivir en él. Aunque uno trate de hacer algo en este mundo, es completamente un extraño.



En la inteligencia hay completa seguridad

VII

Adondequiera que uno vaya por el mundo, en la India, en Europa o en América, ve que hay gran dolor, violencia, guerras, terrorismo, matanzas, drogas —todo género de estupideces. La gente acepta estas lacras como si fueran inevitables y las tolera fácilmente, o se rebela contra ellas; pero la rebelión es una reacción como el comunismo es una reacción contra el capitalismo o el fascismo.

Por lo tanto, sin rebelarnos, sin ir contra todo formando nuestro pequeño grupo, sin seguir a un gurú de la India o de otra parte, sin aceptar ninguna clase de autoridad —porque en cuestiones espirituales no existe autoridad alguna—, ¿podemos investigar estos problemas que los seres humanos han tenido durante siglos y siglos, generación tras generación, estos conflictos, incertidumbres, afanes, todo aquello por lo que pasamos a lo largo de la vida sólo para terminar en la muerte sin haber comprendido qué es todo ello?

Psicológicamente, internamente, todo ser humano, quienquiera que sea, es el mundo. El mundo está representado en uno mismo, y uno mismo es el mundo. Ése es, en lo psicológico, un hecho absoluto; aunque uno pueda tener una piel blanca y otro una piel morena o negra, aunque uno sea rico y otro muy pobre, pese a eso, internamente, en el fondo somos todos iguales; sufrimos la soledad, el dolor, el conflicto, la desdicha, la confusión; dependemos de alguien que nos diga qué hacer, cómo pensar, qué pensar; somos esclavos de la propaganda de los diversos partidos políticos y de las religiones, y así sucesivamente. Eso es lo que, internamente, está sucediendo en todo el mundo; en el fondo somos esclavos de la propaganda de los expertos, de los gobiernos, etcétera, somos seres humanos condicionados, sea que vivamos en la India, en Europa o en América.

Por lo tanto, psicológicamente, uno es en verdad el mundo y el mundo es uno. Una vez que nos damos cuenta de este hecho, no de manera verbal, ideológica, no como un escape del hecho sino que efectivamente, profundamente, lo percibimos, comprendemos el hecho de que uno no es diferente de otro —por lejos que uno pueda hallarse—, que internamente el otro sufre muchísimo y está terriblemente atemorizado, inseguro, si uno comprende eso, ya no está interesado en el propio pequeño yo; uno se interesa entonces en el ser humano total. Lo que a uno le importa es el ser humano total —no el señor X, o Y, o algún otro, sino la entidad psicológica total que es el ser humano, dondequiera que viva. Ese ser humano está condicionado de una manera particular; puede ser un católico, un protestante, o puede estar condicionado por miles de años de ciertas clases de creencias, supersticiones, ideas y dioses —como ocurre en la India—, pero debajo de ese condicionamiento, en la profundidad de su mente, cuando está solo él se enfrenta a la misma vida de dolor, a la misma angustia, pesadumbre y ansiedad.

Cuando uno ve esto como un hecho real, irrevocable, comienza a pensar de un modo por completo diferente y empieza a observar, no como una persona individual con sus problemas y ansiedades, sino como algo íntegro, total. Ello le da a uno fuerza y vitalidad extraordinarias: uno no está solo, uno es toda la historia de la humanidad —si se sabe cómo leer esa historia que está encerrada dentro de uno. Esto no es algo retórico, sino un serio factor que nos concierne profundamente, un hecho que uno niega porque piensa que es muy individualista Por eso uno se interesa tanto en sí mismo, en sus propios mezquinos problemas, en su pequeño gurú, en sus pequeñas creencias; pero cuando uno se da cuenta de este hecho extraordinario, entonces eso le da una fuerza tremenda y una gran urgencia por investigar y transformarse. Cuando existe una transformación semejante, uno influye en la conciencia total del hombre, porque uno es toda la humanidad; cuando uno cambia fundamentalmente, profundamente, cuando dentro de uno se produce esta revolución psicológica, entonces, naturalmente, como uno es parte de la conciencia total del ser humano, que es el resto de la humanidad, esta conciencia se ve afectada. Por lo tanto, a uno le interesa penetrar en las capas de su propia conciencia e investigar si es posible transformar el contenido de esa conciencia de modo tal que, a causa de esa transformación, pueda nacer una dimensión diferente de energía y claridad.

¿Cuál es la profunda exigencia de un ser humano que, psicológicamente, representa al mundo, que es el mundo? Una parte de su conciencia le exige que encuentre seguridad, tanto biológica como psicológica; debe tener comida, ropa y albergue —ésa es una necesidad absoluta. Pero él también exige, anhela y va en busca de una seguridad psicológica —quiere tener certidumbre psicológica acerca de todo. Toda la lucha que hay en el mundo, tanto fisiológica como psicológicamente, es para encontrar seguridad.

Seguridad significa permanencia física, estar bien físicamente, continuar, avanzar, crecer; y también significa permanencia psicológica. Si uno lo observa con sumo cuidado, en lo psicológico nada es permanente; nuestras relaciones son muy inseguras. Uno puede estar momentáneamente seguro en una relación con otro, hombre o mujer, pero eso es sólo transitorio. Esa muy transitoria seguridad es la base de la completa inseguridad.

Así que uno se pregunta: psicológicamente, ¿existe en absoluto seguridad alguna? Uno busca seguridad psicológica en la familia —siendo la familia la mujer, los hijos. Ahí trata uno de encontrar una relación que sea segura, permanente, duradera —todo relativo, porque siempre está la muerte. Y, como frecuentemente la seguridad no se encuentra en esa relación —hay divorcios, disputas y toda la desdicha, los celos, la ira, el odio que se origina—, uno intenta encontrarla en una comunidad, en un grupo de personas grande o pequeño. Uno trata de hallar seguridad en la nación —yo soy un norteamericano, yo soy un hindú— y eso brinda un enorme sentido de seguridad aparente. Pero cuando uno trata de encontrar seguridad psicológica en una nación, esa nación está separada de otra nación. Cuando hay división entre naciones —en una de las cuales uno ha invertido psicológicamente su propia seguridad—, hay guerras, hay presiones económicas. Eso es lo que actualmente está sucediendo en el mundo.

Si uno busca seguridad en una ideología —la ideología capitalista, la ideología comunista, las ideologías religiosas con sus dogmas, sus imágenes—, hay división; uno cree en una serie de ideales que le agradan, que le proporcionan bienestar, en los cuales uno busca seguridad junto a un grupo de personas que creen en lo mismo, no obstante puede haber otro grupo de personas que cree en otra cosa, y entonces uno está separado de ellas. Las religiones han dividido a la gente.

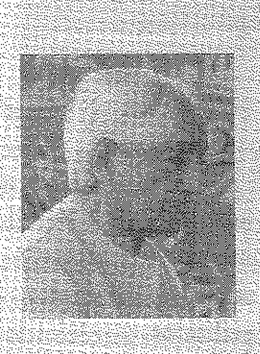
Los cristianos, los budistas, los hindúes, los musulmanes, dividen, están los unos contra los otros, cada cual creyendo en algo extraordinario, romántico, irreal —no realista, no factual.

Viendo todo esto —no como algo que debe ser evitado o algo respecto de lo cual hay que volverse desdeñoso o intelectual—, viéndolo muy claramente, uno pregunta: ¿existe en absoluto la seguridad psicológica? Y, si la seguridad psicológica no existe, ¿ella se convierte entonces en caos? Uno pierde su identidad —ha estado identificándose con una nación, Norteamérica, o con Jesús, o con Buda, etcétera— cuando la razón, la lógica, ponen en claro lo absurdo que es todo esto. ¿Se desespera uno porque ha observado la falacia de estos procesos divisivos, la irrealidad de estas ficciones, mitos, fantasías que carecen de base alguna? La misma percepción de todo esto es inteligencia —no la inteligencia de una mente hábil, aguda, no la inteligencia del conocimiento libresco, sino la que surge con la clara observación. En ella, originada en esta clara observación, hay seguridad; esa inteligencia misma es segura.

Pero uno no quiere desasirse, uno teme demasiado desprenderse de esas cosas, tiene miedo de no encontrar seguridad. Uno puede desprenderse bastante fácilmente de ser católico, protestante, comunista, etcétera. Pero cuando al fin uno se desprende, cuando se libera de todo esto, o lo hace como una reacción, o porque ha observado inteligentemente, holísticamente, con gran claridad, el absurdo de las fantasías y el engaño. Si observamos sin distorsión alguna, si no nos empeñamos en obtener algo de ello, si no pensamos en términos de castigo o recompensa, si observamos muy claramente, esa misma claridad de percepción es, entonces, inteligencia. En ello hay una seguridad extraordinaria —no que usted o yo llegamos a estar seguros, sino que la inteligencia es segura.

Se llega así al hecho absoluto —no al hecho relativo—, al hecho absoluto de que no existe la seguridad psicológica en

nada que el hombre haya inventado; vemos que todas nuestras religiones son invenciones originadas en el pensamiento. Cuando vemos eso y nos damos cuenta de que todos nuestros intentos divisivos se producen donde hay creencias, dogmas, rituales —que son toda la sustancia de las religiones—, cuando vemos todo eso muy claramente, no como una idea sino como un hecho, entonces ese mismo hecho revela la extraordinaria cualidad de la inteligencia en la que hay completa, total seguridad.



Lo positivo nace en la negación

VIII

Nosotros tratamos aquí con los hechos de la vida diaria, con nuestra manera de vivir. La mayoría de nosotros abstrae ideas y conclusiones de esos hechos, las que se convierten en nuestras prisiones. Podemos ventilar estas prisiones, pero seguimos viviendo ahí y continuamos elaborando desde ahí más abstracciones de los hechos. Aquí no estamos tratando con ideas, con filosofías exóticas o con conclusiones abstractas. Investigamos problemas que requieren muchísimo cuidado y acerca de los cuales debemos ser muy serios —porque la casa está ardiendo. El mundo comunista nos acosa todo el tiempo obligándonos a creer en ciertas ideologías, y si no lo hacemos, podemos ser enviados a un campo de concentración o a un hospital psiquiátrico. Esto nos está cercando poco a poco. Si uno se da cuenta lúcidamente de la situación mundial, de lo que ocurre en el mundo, tanto económica y social como políticamente, de la preparación para las guerras, uno se vuelve

extremadamente serio; no es cosa de jugar con ello, uno tiene que actuar.

La mayoría somos mediocres —sólo subimos hasta la mitad de la colina. La excelencia implica llegar hasta la cima misma, y nosotros necesitamos esa excelencia. De lo contrario seremos asfixiados, destruidos como seres humanos por los políticos, por los ideólogos, sean ellos comunistas, socialistas o lo que fueren. Estamos requiriendo para nosotros mismos la más elevada forma de excelencia. Esa excelencia sólo puede existir cuando hay claridad y compasión, sin lo cual la mente humana destruirá a los seres humanos, destruirá el mundo.

Ejercitamos la razón, el pensar claro y objetivo, la lógica, pero de esto solo no surge la compasión. Debemos ejercitar las cualidades que poseemos, que son el razonamiento, la observación cuidadosa de los hechos; y de ello se origina la excelencia de una visión clara para examinar los diversos contenidos de la conciencia, en los cuales no existe la compasión; puede haber piedad, simpatía y tolerancia, puede haber el deseo de ayudar, puede haber una forma de amor, pero todas estas cosas no son la compasión.

¿Es placer el amor, la compasión? ¿Cuál es la significación y el sentido del placer que cada ser humano está buscando y persiguiendo a cualquier coste? ¿Qué es el placer? Está el placer que se deriva de las posesiones; el placer que proviene de una capacidad o talento; el placer que uno experimenta al dominar a otro; el placer de tener un poder tremendo, sea en lo político, en lo religioso o en lo económico; el placer del sexo; el placer de un gran sentimiento de libertad que da la posesión del dinero. Hay múltiples formas de placer. En el placer hay disfrute, y más adelante hay éxtasis; el encontrar deleite en algo y la sensación del éxtasis. 'Éxtasis' es estar más allá de uno mismo. No existe un yo que lo disfrute. El yo —o sea, el 'mí', el ego, la personalidad—, todo eso ha desaparecido por completo, sólo existe esa sensación de

hallarse fuera, más allá de uno mismo. Eso es el éxtasis. Pero ese éxtasis nada tiene que ver con el placer.

Uno encuentra deleite en algo, el deleite que surge naturalmente cuando miramos algo muy bello. En ese instante, en ese segundo, no hay ni placer ni disfrute, sólo existe ese sentido de observación. En esa observación está ausente el yo. Cuando uno mira una montaña con su cumbre nevada, con sus valles, su inmensidad y magnificencia, todo pensamiento se ha alejado. Allí está eso, esa inmensidad frente a uno, y hay deleite. Luego viene el pensamiento y registra como recuerdo lo maravillosa y encantadora que fue esa experiencia. Entonces, ese registro, ese recuerdo es cultivado, y ese cultivo se convierte en placer. Dondequiera que el pensamiento interfiere con la percepción de la belleza, con la percepción de la inmensidad de algo, un trozo de poesía, una cortina de lluvia, un árbol solitario en el campo, hay un registro. Pero lo importante es verlo y no registrarlo. En el momento en que uno lo registra, en que registra la belleza de ello, ese mismo registro pone en acción el pensamiento; después surge el deseo de perseguir esa belleza, lo que se convierte en la persecución del placer. Uno ve a una mujer hermosa o a un hombre; instantáneamente eso se registra en el cerebro; entonces ese mismo registro pone en movimiento el proceso del pensar y uno desea hallarse en compañía de ella o él —y todo lo que prosigue. El placer es la continuación y el cultivo que el pensamiento hace de una percepción. Alguien ha tenido una experiencia sexual la noche anterior, o dos semanas atrás; la recuerda y desea que se repita; lo cual constituye la exigencia interna de placer.

La función del cerebro es registrar; en sus registros el cerebro está seguro, sabe qué hacer, y de ahí se deriva el desarrollo de su habilidad. Esa habilidad, a su vez, se vuelve un gran placer en la forma de talento, de un don para algo; ése es el movimiento del pensar, su continuación a través del deseo y el placer.

¿Es posible registrar tan sólo lo que resulta absolutamente necesario, y no registrar ninguna otra cosa? Tomemos algo muy sencillo: la mayoría de nosotros ha experimentado alguna clase de dolor físico; ese dolor se registra y, mañana o una semana después, el cerebro dice: «Debo tener mucho cuidado de que ese dolor no se repita nuevamente». El dolor físico produce distorsión; uno no puede pensar claramente cuando existe un gran dolor. Es función del cerebro registrar esa experiencia para salvaguardarse de hacer cosas que puedan producir dolor. Él tiene que registrar, y entonces existe el miedo de que ese dolor pueda reproducirse más tarde —ese registro ha causado el miedo. ¿Es posible, después de haber experimentado ese dolor, terminar con él, no darle continuidad, no seguir cargándolo? En tal caso, el cerebro tiene la seguridad que surge de una acción libre e inteligente; pero en el momento en que carga con el dolor, el cerebro jamás es libre.

¿Es, entonces, posible registrar sólo las cosas que son absolutamente necesarias? Éstas son el conocimiento de cómo manejar un automóvil, de cómo hablar un idioma, cómo leer, cómo escribir, el conocimiento tecnológico y así sucesivamente. Pero en nuestras relaciones humanas, por ejemplo las que hay entre hombre y mujer, se registra cada incidente de esa relación. ¿Qué ocurre? La mujer se irrita, sermonea, o es amable, complaciente, o dice algo feo justo antes de que el hombre salga para la oficina; entonces, a causa de esto y mediante el registro, él fabrica una imagen de ella y ella fabrica una imagen de él —esto es factual. En las relaciones humanas, sean entre hombre y mujer, sea entre vecinos, etcétera, existe el continuo registro y la elaboración de imágenes. Pero si cuando él o ella dice algo feo, el otro escucha cuidadosamente, termina con ello y no le da continuidad, descubrirá entonces que no hay fabricación de imágenes en absoluto. Si no hay fabricación de imágenes entre un hombre y una mujer, la relación es por completo diferente: ya no existe más la relación

de un pensamiento opuesto a otro pensamiento —a esto se le llama relación, pero de hecho no lo es; son meras ideas.

El placer sigue al registro de un incidente en la continuación que le da el pensamiento. El pensamiento es la raíz del placer. Si uno no tuviera pensamientos y viera algo hermoso, la cosa quedaría en eso. Pero el pensamiento dice: «No, yo debo tenerlo»; y de ahí fluye todo el movimiento del pensar.

¿Cuál es la relación del placer con el júbilo? El júbilo viene a uno sin ser invitado; ocurre. Uno va caminando por una calle, o viaja sentado en un autobús, o pasea por los bosques, viendo las flores, las colinas, las nubes y el cielo azul, y de pronto surge el extraordinario sentimiento de un gran júbilo; luego viene el registro, el pensamiento dice: «Qué maravilloso fue eso; debo tener más». Así, el júbilo es otra vez convertido en placer por el pensamiento. Esto es ver las cosas como son, no como uno quiere que sean; es verlas exactamente, sin distorsión alguna, es ver lo que ocurre en realidad.

¿Qué es el amor? ¿Es placer —o sea, la continuación de un incidente mediante el movimiento del pensar? ¿Es amor el movimiento del pensar? ¿Es amor el recuerdo? Ha sucedido algo; ¿es amor vivir en el recuerdo de eso, sentir ese recuerdo de algo que ha pasado, resucitarlo diciendo: «Qué maravilloso fue cuando estuvimos juntos bajo aquel árbol; eso era amor» —todo lo cual es el recuerdo de algo que ya no existe? ¿Es amor el placer sexual —en el que hay ternura, afabilidad y esas cosas—, es eso amor? No es cuestión de decir que lo es o que no lo es.

Estamos cuestionando todo lo que el hombre ha producido y de lo cual afirma: «Esto es el amor». Si el amor es placer, entonces pone énfasis en el recuerdo de vivencias pasadas y, por lo tanto, da origen a la importancia del yo —mi placer, mi excitación, mis recuerdos. ¿Es eso amor? Y ¿es amor el deseo? ¿Qué es el deseo? Uno desea un auto, desea una casa, desea distinción, posición, poder. Hay infinitas cosas que uno

desea; ser tan hermoso como otro, tan inteligente, tan hábil, tan ingenioso. ¿Trae claridad el deseo?

Eso a lo que se llama amor está basado en el deseo —deseo de dormir con una mujer, o la mujer con un hombre, deseo de poseer al otro, de dominarlo, de controlarlo: «Ella es mía, no de usted». ¿Hay amor en el placer que se deriva de esa posesión, de ese dominio? El hombre domina el mundo, y ahora está la mujer luchando contra esa dominación.

¿Qué es el deseo? ¿El deseo produce claridad, florece en su campo la compasión? Si el deseo no trae claridad y no es el campo donde florece la belleza y la inmensidad de la compasión, entonces, ¿qué lugar tiene el deseo? ¿Cómo surge? Uno ve a una mujer hermosa (o a un hombre) —uno ve. Están la percepción, el ver, luego el contacto, después la sensación, y entonces el pensamiento se hace cargo de esa sensación, y ello se convierte en la imagen con su deseo. Uno ve un hermoso jarrón, una bella escultura —del antiguo Egipto, o griega—, la mira, la toca, ve la profundidad de esa obra que representa una figura sentada con las piernas cruzadas. De ahí deriva una sensación: ¡qué maravilla! Y de esa sensación nace el deseo: «Yo anhelo tenerla en mi habitación, mirarla, tocarla todos los días» —el orgullo de la posesión, tener algo tan maravilloso. Eso es el deseo: la percepción, el contacto, la sensación; y después el pensamiento utiliza esa sensación para cultivar el deseo de poseer —o de no poseer.

Ahora viene la dificultad; dándose cuenta de esto, las personas religiosas han dicho: «Toma votos de celibato; no mires a una mujer; si la miras, trátala como si fuera tu hermana o tu madre, como prefieras; porque tú estás al servicio de Dios, necesitas toda tu energía para servirle a Él; en el servicio a Dios tendrás grandes tribulaciones, por lo tanto debes estar preparado, no malgastes tu energía». Pero la cosa hierve, y nosotros tratamos de comprender ese deseo que bulle constantemente anhelando realizarse, completamente a sí mismo.

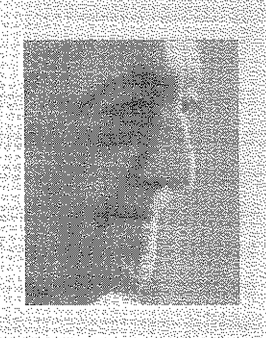
El deseo surge del movimiento visión/contacto/sensación —el pensamiento con su imagen, el deseo. Ahora nosotros decimos: la percepción/el contacto/la sensación, eso es normal, sano —termínenlo, no dejen que el pensamiento se haga cargo de ello y lo convierta en deseo. Comprendan esto y entonces también comprenderán que no tiene que haber represión del deseo. Ven una hermosa casa, bien proporcionada, con bellas ventanas, un techo que se funde con el cielo, gruesos muros que forman parte de la tierra, un encantador jardín, bien cuidado. Miran eso, hay una sensación; lo tocan —pueden no tocarlo de hecho pero lo tocan con los ojos—, huelen el aire, la hierba, el césped recién cortado. ¿Pueden terminar con ello ahí? Terminarlo ahí, decir: «Es una bella casa»; pero sin que haya registro ni pensamiento que diga: «Yo anhelo tener esa casa» —lo cual es deseo y la continuación del deseo. Esto pueden hacerlo tan fácilmente; quiero decir, fácilmente si comprenden la naturaleza del pensamiento y el deseo.

¿Es amor el pensamiento? ¿Puede el pensamiento cultivar el amor? El amor no es placer, no es deseo, no es recuerdo, aunque estas cosas tengan su lugar. ¿Qué es, entonces, el amor? ¿Es celos? ¿Es el amor un sentimiento de posesión —mi mujer, mi esposo, mi novia? ¿Posesión? ¿Contiene miedo el amor? No es ninguna de estas cosas, bórrenlas completamente, terminen con ellas poniéndolas a todas en su lugar correcto. Entonces hay amor.

Lo positivo surge a través de la negación; o sea: ¿es placer el amor? —ustedes examinan el placer y ven que no es eso—; aunque el placer tenga su lugar, no es eso. De modo que lo niegan. Ven que no es la memoria, aun cuando ésta sea necesaria; entonces ponen la memoria en su lugar correcto y, por lo tanto, la han negado como amor; la memoria no es el amor. Han negado el deseo, aunque el deseo tenga cierto lugar. En consecuencia, lo positivo es a través de la negación.

Pero ustedes, por el contrario, postulan lo positivo, y entonces quedan atrapados en lo negativo. Uno debe comenzar con la duda —dudando completamente—, y entonces termina en la certidumbre. Pero si ustedes empiezan con la certidumbre, terminan en la incertidumbre y el caos.

Por consiguiente, lo positivo nace en la negación.



Porque hay espacio, existen el vacío y el silencio total

IX

Para nosotros el tiempo es muy importante, tanto cronológica como psicológicamente. ¡Dependemos tanto del tiempo psicológico! El tiempo se relaciona con el movimiento: moverse de aquí hasta allá lleva tiempo. Cubrir una distancia, llegar a una meta, cumplir un propósito, requiere tiempo. También requiere tiempo aprender un idioma. Eso ha sido trasladado al campo psicológico: «Necesitamos tiempo para ser perfectos; necesitamos tiempo para superar algo; necesitamos tiempo para librarnos de nuestras ansiedades, de nuestro sufrimiento, de nuestros temores, etcétera». El tiempo es necesario en cuestiones prácticas, en el campo de la tecnología y así sucesivamente; y esa necesidad de tiempo se ha introducido en nuestra vida psicológica y nosotros la hemos aceptado. Para terminar con nuestras nacionalidades, para volvernos fraternales, pensamos que se necesita tiempo. El tiempo psicológico implica esperanza; el mundo está loco —decimos—, esperamos que en el futuro habrá un mundo cuerdo.

Nosotros nos preguntamos ahora si existe en absoluto una cosa como el tiempo psicológico. ¿Hay una acción en que el tiempo no esté involucrado en modo alguno? La acción que se origina en una causa, un motivo, necesita tiempo. La acción basada en un patrón de memoria necesita del tiempo para traducirse en acción. Si ustedes tienen un ideal, por noble, por bello y romántico que sea, incluso por insensato que pueda ser, necesitan tiempo para llegar a ese estado ideal. Y para arribar a eso, destruyen el presente. No importa qué les ocurre ahora; lo importante es el futuro. En aras del futuro se sacrifican ahora —algún futuro maravilloso establecido por los ideólogos, por los maestros religiosos, etcétera, de todo el mundo. Estamos cuestionando eso, y nos preguntamos si existe en absoluto tiempo psicológico alguno; por lo tanto, nos preguntamos si existe la esperanza. «¿Qué haré si no tengo esperanzas?» La esperanza es tan importante para ustedes, porque les brinda satisfacción, les da la energía, el impulso para lograr algo.

Cuando uno mira con mucha atención, no sentimentalmente sino lógicamente, ¿existe en absoluto el tiempo psicológico? El tiempo psicológico existe sólo cuando uno se aleja de 'lo que es'. Hay tiempo psicológico cuando uno se da cuenta de que es violento y entonces procede a inquirir cómo podría liberarse de ello; ese movimiento que lo aleja a uno de 'lo que es' es tiempo. Pero si uno está total y completamente atento a 'lo que es', no existe entonces un tiempo semejante.

La mayoría de nosotros somos violentos. La violencia no consiste sólo en golpear a alguien, sino que es violencia la ira, los celos, la aceptación de la autoridad, el conformismo, es violencia admitir los mandatos de otro. Los seres humanos son violentos; ése es el hecho: la violencia. La misma palabra 'violencia' es condenatoria. Por el propio uso de la palabra ustedes ya han condenado la violencia. Vean las intrincaciones de esto. Siendo violento y negligente, o perezoso, uno se

aleja de ello e inventa una no violencia ideológica. Eso es tiempo —el movimiento desde 'lo que es' hacia 'lo que debería ser'. Ese tiempo llega a su fin, completamente, cuando sólo existe 'lo que es', lo cual no implica una identificación verbal con 'lo que es'.

La ira es una forma de violencia, o el odio, o los celos. Las palabras 'ira', 'odio' o 'celos', son condenatorias en sí mismas; son verbalizaciones que dan fuerza por reacción. Cuando yo digo: «Estoy iracundo», he reconocido, por las iras pasadas, la ira presente; por lo tanto, estoy usando la palabra 'ira', que es del pasado, e identifico esa palabra con el presente. La palabra se ha vuelto extraordinariamente importante; sin embargo, cuando uno no la emplea, de modo que sólo existe el hecho, la reacción, entonces ese sentimiento no se fortalece.

¿Es posible vivir psicológicamente sin mañana? Cuando uno dice: «Yo te amo, nos encontraremos mañana», ese afecto está en la memoria y se proyecta hacia el día de mañana. ¿Hay una actividad sin tiempo en absoluto? El amor no es tiempo, no es un recuerdo. De serlo, no es amor, obviamente. «Yo te amo porque me diste sexo; o me diste alimento, o me halagaste; o dijiste que necesitabas un compañero; yo estoy solo, por lo tanto te necesito» —todo eso no es amor, ¿verdad? Cuando hay celos, cuando hay ansiedad u odio, eso no es amor. Entonces, ¿qué es el amor? Evidentemente, el amor es un estado de la mente en el que no hay verbalización, ni recuerdo, sino que es algo directo, instantáneo.

Hay una manera de vivir la vida cotidiana, donde el tiempo como movimiento de este estado a aquel otro ha desaparecido. ¿Qué ocurre cuando ustedes hacen eso? Tienen una vitalidad extraordinaria, un extraordinario sentido de claridad. Entonces están tratando solamente con hechos, no con ideas. Pero como la mayoría de nosotros estamos presos en las ideas y hemos aceptado ese modo de vivir, nos resulta

muy difícil liberarnos. Pero tengan un discernimiento en ello, y entonces le habrán puesto fin.

Nuestras mentes se hallan tan desordenadas, tan atestadas con el conocimiento, con las preocupaciones, con el dinero, con la posición y el prestigio; están tan cargadas que no existe espacio alguno; no obstante, sin espacio no hay orden.

Cuando yo miro este valle desde una altura, y en mi mirar hay una dirección porque quiero ver el lugar donde vivo, entonces pierdo la vastedad del espacio. Donde hay una dirección, el espacio es limitado. Donde hay un propósito, una meta, algo para ser alcanzado, no hay espacio. Si ustedes tienen en la vida un propósito por el cual están viviendo, en el cual se concentran, ¿dónde está el espacio ahí? Mientras que si no hay concentración, existe un espacio inmenso.

Cuando hay un centro desde el cual miramos, el espacio es entonces muy limitado. Cuando no hay centro —o sea, una estructura del yo creada por el pensamiento— existe un vasto espacio. Sin espacio no hay orden, no hay claridad, no hay compasión.

Vivir sin que haya esfuerzo, sin que haya acción de la voluntad, vivir con un espacio inmenso, es parte de la meditación.

Hasta ahora hemos tratado solamente con las ondas en la superficie del océano. Ustedes sólo han abordado la superficialidad de ello. Ahora bien; si han llegado hasta ahí, pueden penetrar en la profundidad del océano —desde luego, deben comprender cómo sumergirse profundamente. No que ustedes se sumerjan; ello sucede.

Están la concentración, el darse cuenta sin opciones y la atención. La concentración implica resistencia. Concentrarse en algo determinado, en la página que uno está leyendo, o en la frase que uno trata de entender, es poner toda la energía en una dirección particular. En la concentración hay resistencia y, por lo tanto, esfuerzo y división. Uno quiere concentrarse, el pensamiento se dispara hacia alguna otra cosa, y uno lo hace

volver —la lucha. Si estamos interesados en algo, nos concentramos muy fácilmente. La palabra 'concentrarse' implica poner la mente en un objeto determinado —una determinada pintura, una determinada acción.

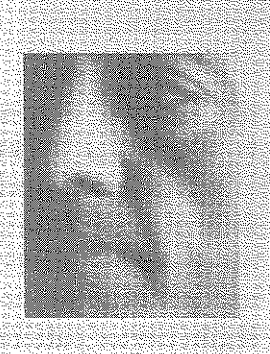
Una percepción alerta y sin opciones implica darse cuenta de todo, tanto externa como internamente, sin preferir cosa alguna. Simplemente, percibir los árboles, las montañas, la naturaleza —sólo percibir. No escoger, diciendo: «Me gusta esto», «No me gusta aquello» o «Yo deseo esto», «Yo no deseo aquello». Es observar sin el observador. El observador es el pasado, el cual se halla condicionado y siempre está mirando desde ese condicionado punto de vista; en consecuencia, hay agrado, desagrado y así sucesivamente. Estar alerta sin opciones significa observar todo cuanto nos rodea, las montañas, los árboles, también el feo mundo y las ciudades; simplemente percibir, darse cuenta de ello, observar sin que en esa observación haya decisión, voluntad o preferencia.

En la atención no hay un centro, no hay un yo que esté atento. Cuando no existe un yo limitando la atención, la atención es entonces ilimitada; la atención tiene un espacio ilimitado.

Después de haber comprendido todas las ondas de la superficie —el miedo, la autoridad, todas cosas tan triviales en comparación con lo que estamos investigando— la mente ha vaciado la conciencia de todo su contenido. La conciencia se encuentra vacía, no por acción de la voluntad, no a través del deseo, no por opción; ella es, entonces, por completo diferente, pertenece a una dimensión totalmente distinta.

Debido a que hay espacio, existe el vacío y el silencio total —no el silencio inducido, no el silencio que se practica; éstos son meramente el movimiento del pensar y, por lo tanto, carecen en absoluto de valor. Cuando ustedes han pasado por todo esto —y hay un gran deleite en pasar por todo esto, es como jugar un juego formidable, asombroso—, entonces, en ese total silencio hay un movimiento que es intemporal,

que no está medido por el pensamiento —el pensamiento no tiene lugar alguno en ello—, entonces existe algo que es totalmente sagrado, algo que no pertenece al tiempo.



La mente que tiene discernimiento* se halla totalmente vacía

X

Una inteligencia despierta tiene un discernimiento profundo, verdadero, en todos los problemas psicológicos, en las crisis, en los bloqueos, etcétera; no es una comprensión intelectual, no es un resolver los problemas por medio del conflicto. Tener discernimiento es una cuestión humana, es despertar esta inteligencia; o, teniendo esta inteligencia, existe el discernimiento en ambos sentidos. En un discernimiento así, no hay conflicto; cuando vemos algo muy claramente, cuando vemos la verdad del problema, éste se termina, no luchamos contra él, no tratamos de controlarlo, no realizamos toda clase de esfuerzos calculados, motivados. Desde ese discernimiento,

---

* El discernimiento (*insight*), en el sentido que lo emplea Krishnamurti, es una penetración lúcida, profunda, instantánea, en la naturaleza esencial de las cosas; una acción inteligente, total, que permite distinguir la verdad o falsedad de un hecho sin que en ello intervenga el proceso analítico del pensamiento. (N. del T.)

que es inteligencia, surge la acción —no una acción pospuesta, sino una acción instantánea.

Desde la infancia se nos educa para ejercitar, tan intensamente como sea posible, toda forma de esfuerzo. Si se observan a sí mismos verán qué tremendos esfuerzos hace uno para controlarse, reprimirse, amoldarse y modificarse según ciertos patrones u objetivos establecidos por uno mismo o por otro; por lo tanto, hay una lucha constante. Vivimos con ello y morimos con ello. Y uno pregunta: ¿es posible vivir nuestra vida cotidiana sin un solo conflicto?

La mayoría de nosotros estamos despiertos a todos los problemas políticos, religiosos, sociales, ideológicos, etcétera, con los que vivimos. Dándonos cuenta en cierto modo de esto, casi todos estamos descontentos. Cuando ustedes son jóvenes, esta insatisfacción llega a ser como una llama y tienen pasión por hacer algo. Entonces se unen a algún partido político, a la extrema izquierda, a la extrema revolucionaria, a las formas extremas de los 'hippies de Jesús', etc., etc. Al unirse a estas cosas, al adoptar ciertas actitudes, ciertas ideologías, la llama del descontento se apaga, y entonces ustedes parecen estar satisfechos. Dicen: «Esto es lo que quiero hacer», y vuelcan el corazón en eso. Pero poco a poco descubren, si están de alguna manera despiertos a los problemas que los afectan, que no se hallan satisfechos. Y es demasiado tarde; ya han entregado la mitad de sus vidas a algo que pensaban era completamente valioso, y luego han descubierto que no lo era; entonces la energía, la capacidad y el impulso de que disponían se han marchitado. Poco a poco, la verdadera llama del descontento ha ido languideciendo hasta apagarse. Deben haber advenido el patrón que, generación tras generación, ha estado continuando en ustedes mismos, en sus hijos, en los jóvenes y en los viejos.

Pero si se hallan atentos a todas estas cosas y están insatisfechos, y no permiten que este descontento sea sofocado

por el deseo de estar satisfechos, por el deseo de ajustarse al medio que los rodea, al orden establecido o a un ideal, una utopía, si dejan que esta llama del descontento se mantenga ardiendo, no satisfaciéndose con nada, entonces las satisfacciones superficiales no tienen cabida; en consecuencia, esta misma insatisfacción exige algo mucho más grande, y los ideales, los gurús, las religiones, el *establishment*, se vuelven totalmente superficiales. La llama del descontento, debido a que no tiene salida, a que no tiene un objeto en el cual satisfacerse, se convierte en una gran pasión. Esa pasión es inteligencia. Si ustedes no se encuentran atrapados en estas cosas superficiales que, en esencia, son reactivas, esa llama extraordinaria se intensifica. Ello produce en la mente una cualidad de profundo e instantáneo discernimiento en las cosas, y la acción proviene de ese discernimiento.

Una insatisfacción de tal naturaleza no los torna neuróticos ni produce desequilibrio. Éste existe solamente cuando la insatisfacción se transfiere a algo, o queda presa en trampas de una u otra clase; entonces hay distorsión, hay todo género de luchas internas.

Si han caído en estas numerosas trampas, ¿pueden dejarlas de lado, librarse de ellas, destruirlas? —hagan lo que quieran pero tengan esta extraordinaria llama del descontento, ahora. Ello no significa que deban arrojar bombas a la gente, destruir a otros seres humanos, o complacerse en la revolución física y en los disturbios. Cuando dejan de lado todas estas trampas que el hombre ha creado en torno a ustedes y que ustedes han creado por sí mismos, entonces esta llama se transforma en una suprema inteligencia. Y esa inteligencia les da discernimiento. Y cuando tienen discernimiento, de él surge una acción instantánea.

La acción no es mañana. Hay una acción sin causa. Éste ha sido un problema para muchos grandes pensadores: la acción sin causa, sin motivo, la acción que no depende de ninguna

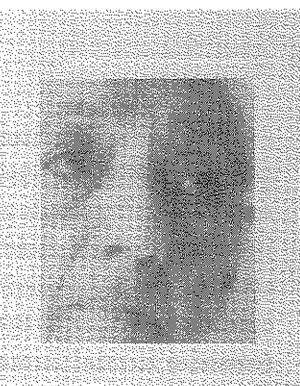
ideología. Una de las exigencias internas que tienen las personas que son serias es la de descubrir si existe una acción que sea per se, una acción por sí misma sin causa ni motivo. Vean lo que ello implica: nada de pesares, no retener esos pesares y toda la secuencia que de ellos se deriva; una acción semejante no depende de alguna ideología pasada o futura; una acción así es siempre libre. Esa acción es posible solamente cuando existe el discernimiento que nace de la inteligencia.

La mayoría de las personas diría que debe haber conflicto, que de lo contrario no hay desarrollo, que el conflicto es parte de la vida. Un árbol en el bosque lucha por alcanzar el sol; ésa es una forma de conflicto. Y nosotros, seres humanos supuestamente dotados de inteligencia estamos, sin embargo, en conflicto constante. Entonces el descontento se pregunta: «¿Por qué debo estar en conflicto?». El conflicto implica comparación, imitación, conformidad, ajuste a un patrón, la continuidad modificada de lo que ha sido, modificada a través del presente hacia el futuro —todo un proceso de conflicto. Cuanto más intenso es el conflicto, tanto más neuróticos nos volvemos. Y entonces, para tener un alivio del conflicto, creemos más profundamente en Dios; decimos: «Debe hacerse Su voluntad» —y producimos este mundo monstruoso.

El conflicto implica comparación. ¿Puede uno vivir sin comparar? —lo cual significa vivir sin ideal alguno, sin la autoridad de un patrón de comportamiento, sin ajustarse a una determinada ideología. Implica estar libre de la prisión de las ideas, de modo que no haya comparación, imitación ni conformidad; por lo tanto, uno permanece con 'lo que es' —con lo que realmente es. La comparación surge sólo cuando ustedes comparan 'lo que es' con 'lo que debería ser' o 'podría ser'; o cuando tratan de transformar 'lo que es' en algo que no es; todo esto implica conflicto.

Vivir sin comparación es quitarse una carga tremenda. Si ustedes se deshacen de la carga que constituyen la comparación,

la imitación, la conformidad, el ajuste, la modificación, entonces se han quedado con 'lo que es'. El conflicto surge únicamente cuando tratan de hacer algo con 'lo que es', cuando intentan transformarlo, modificarlo, cambiarlo, reprimirlo, o cuando quieren escapar de ello. Pero si tienen un discernimiento en 'lo que es', el conflicto cesa y permanecen con 'lo que es'. Y ¿qué ocurre con 'lo que es'? ¿Cuál es el estado de la mente cuando uno está mirando 'lo que es'? ¿Cuál es el estado de la mente cuando uno no escapa, cuando no trata de transformar —o deformar— 'lo que es'? ¿Cuál es el estado de esa mente que está mirando y tiene discernimiento? La mente que tiene discernimiento se halla totalmente vacía. Está libre de escapes, libre de represiones, análisis, etcétera. Cuando todas estas cargas son eliminadas —porque uno ve el absurdo que implican, es como sacarse de encima un peso enorme—, hay libertad. Libertad significa vacío para observar. Ese vacío le da a uno discernimiento en la violencia —no en las diversas formas de violencia, sino en la total naturaleza y estructura de la violencia. Por lo tanto, hay una acción inmediata con respecto a la violencia, la cual consiste en estar libre por completo de toda violencia.



Cuando hay sufrimiento, no podemos amar

XI

Decimos que el sufrimiento forma parte del amor. Que cuando uno ama a alguien, ello genera sufrimiento. Nosotros preguntamos si es posible hallarse libre de todo sufrimiento. Cuando la conciencia del ser humano está libre del sufrimiento, esa libertad produce entonces una transformación que afecta a todo el sufrimiento de la humanidad. Ello es parte de la compasión.

Cuando hay sufrimiento, ustedes no pueden amar. Ésa es una verdad, una ley. Cuando amamos a alguien y ella o él hacen algo que desaprobamos totalmente y por ello sufrimos, tal cosa demuestra que no amamos. Vean la verdad de ello. ¿Cómo puede usted sufrir cuando su mujer lo deja y va tras de algún otro? No obstante, sufrimos por eso. Nos volvemos iracundos, celosos, envidiosos, nos llenamos de odio; ¡al mismo tiempo decimos: «Yo amo a mi mujer»! Un amor semejante no es amor. ¿Es posible, entonces, no sufrir y, sin embargo, experimentar el florecimiento de un inmenso amor?

¿Cuál es la naturaleza y esencia del sufrimiento? —la esencia de ello, no sus diversas formas. ¿Cuál es la esencia del sufrimiento? ¿No es el sufrimiento la expresión total, en ese instante, de una existencia completamente egocéntrica? La esencia del sufrimiento es la esencia del yo —la esencia del ego, la persona, lo limitado, lo encerrado, la existencia que resiste, a lo cual llamamos el 'yo'. Cuando hay un incidente que exige comprensión y discernimiento, eso es negado por el despertar del yo —la esencia que es la causa del sufrimiento. Si no hubiera un yo, ¿habría sufrimiento? Uno ayudaría, uno haría toda clase de cosas, pero no sufriría.

El sufrimiento es la expresión del yo; esto incluye la autocompasión, el aislamiento, el tratar de escapar, el tratar de estar con el otro que se ha ido —y todo lo demás que ello implica. El sufrimiento es el propio yo, que es la imagen, el conocimiento, el recuerdo del pasado. ¿Qué relación tienen, pues, el sufrimiento, la esencia del yo, con el amor? ¿Hay alguna relación entre el amor y el sufrimiento? El yo es producido por el pensamiento; pero el amor, ¿es producido por el pensamiento?

¿Es el amor producido por el pensamiento? —los recuerdos de dolores, de los deleites, y la persecución del placer, sexual o de otra clase, el placer de poseer a alguien, y el de alguien que desea ser poseído—; todo eso es la estructura del pensamiento. El yo con su nombre, con su forma, su memoria, es producido por el pensamiento —obviamente. Pero si el amor no es producido por el pensamiento, entonces el sufrimiento no tiene relación alguna con el amor. Por lo tanto, la acción que surge del amor es diferente de la acción que proviene del sufrimiento.

¿Qué lugar ocupa el pensamiento en relación con el amor y en relación con el sufrimiento? Tener un discernimiento de ello implica que uno no está escapando, no está deseando bienestar, no tiene miedo de quedarse solo, aislado;

significa, por lo tanto, que la mente de uno es libre, y lo que es libre está vacío. Si ustedes tienen ese vacío, penetran inteligentemente en el sufrimiento, y entonces el sufrimiento desaparece. Hay una acción instantánea, porque ello es así: la acción surge entonces del amor, no proviene del sufrimiento.

Uno descubre que la acción del sufrimiento es la acción del yo y que, por lo tanto, hay conflicto constante. Podemos ver la lógica, la razón de todo ello. Sólo así es posible vivir sin una sombra de sufrimiento. El pensamiento no es amor; el pensamiento no es compasión. La compasión es inteligencia —la cual no es el resultado del pensamiento. ¿Cuál es la acción de la inteligencia? Si uno tiene inteligencia, ella opera, funciona, actúa. Pero si uno pregunta: ¿cuál es la acción de la inteligencia?, meramente desea satisfacción para el pensamiento. Cuando uno pregunta: ¿cuál es la acción de la compasión? —¿no es acaso el pensamiento el que formula la pregunta? ¿No es el yo el que dice: «Si yo tuviera esta compasión, actuaría de manera diferente»? Por lo tanto, cuando uno formula estas preguntas, es que aún sigue preso en los límites del pensamiento. Pero si hay un discernimiento en el proceso del pensar, entonces el pensamiento tiene su lugar exacto y, de ese modo, actúa la inteligencia.



El dolor es el resultado del tiempo y del pensamiento

XII

Estamos interesados en la existencia total del hombre, y nos preguntamos si un ser humano puede alguna vez estar libre de su afán, sus esfuerzos, sus ansiedades, su violencia y brutalidad, y si existe un cese para el dolor.

¿Por qué los seres humanos, a través de las edades, han mantenido y tolerado el sufrimiento? ¿Puede haber un fin para todo eso?

Uno debe liberarse de todas las ideologías. Las ideologías son ilusiones peligrosas, tanto si son políticas, sociales, religiosas o personales. Toda forma de ideología termina en el totalitarismo o en el condicionamiento religioso como el condicionamiento hindú, el católico, el protestante, el budista, etcétera; y así las ideologías llegan a ser cargas muy pesadas. Por lo tanto, para investigar el enorme problema del sufrimiento, debemos estar libres de todas las ideologías. Uno quizás ha experimentado muchísimo sufrimiento, el cual puede haber producido ciertas conclusiones definidas. Pero a

fin de inquirir en esta cuestión, uno debe estar completamente libre de todas las conclusiones.

Es obvio que existe el sufrimiento biológico, físico, y ese sufrimiento puede provocar distorsión en la mente si uno no tiene sumo cuidado. Pero nosotros estamos interesados en el sufrimiento psicológico del hombre. Al investigar el sufrimiento, estamos investigando el sufrimiento de todo el género humano, porque cada uno de nosotros es la esencia de toda la humanidad; internamente, psicológicamente, profundamente, cada uno de nosotros es como el resto de la humanidad. Todos sufren, todos experimentan gran ansiedad, incertidumbre, confusión, violencia, pasan por grandes aflicciones, pérdidas, soledad..., eso sucede con cada uno de nosotros. Entre nosotros y ellos no existe división alguna desde el punto de vista psicológico. Nosotros somos el mundo y el mundo es nosotros. Ésa no es una convicción, una conclusión o una teoría intelectual, sino una realidad que debe sentirse, comprenderse y vivirse. Al investigar esta cuestión del dolor, uno está investigando no sólo su propio y limitado dolor personal, sino también el dolor de la humanidad. No lo reduzcamos a algo personal, porque cuando uno ve el enorme sufrimiento de la humanidad, cuando comprende la inmensidad de ese dolor, su totalidad, entonces uno mismo desempeña un papel activo en ello. No es una investigación egocéntrica movida por el interés de averiguar cómo puedo verme libre del sufrimiento. Si uno lo convierte en algo personal, limitado, entonces no comprenderá la plena significación que tiene la inmensidad del dolor.

En oposición al dolor está la felicidad, tal como en la propia conciencia están el bien y el mal. En esa conciencia existen el dolor y un sentimiento de felicidad. Al investigar, uno no está interesado en el dolor como algo opuesto a la felicidad, el gozo, la alegría, sino que investiga el dolor en sí. Los opuestos se contienen el uno al otro. Si el bien es una consecuencia

del mal, entonces el bien contiene al mal. Y si el dolor es el opuesto de la felicidad, entonces la investigación en el dolor tiene su raíz en la felicidad. Nosotros estamos investigando el dolor per se, no como el opuesto de alguna otra cosa.

Es importante comprender cómo observa uno la naturaleza y el movimiento del dolor. ¿Cómo mira uno el propio dolor? Si miro el dolor como algo diferente de mí mismo, entonces hay una división entre mí y lo que llamo 'dolor'. Pero ese dolor ¿es diferente de mí mismo? ¿Es el observador del dolor diferente del dolor en sí? ¿O el observador es el dolor? No que el observador está libre del dolor y después mira el dolor o se identifica con él. El dolor no está meramente en el campo del observador; el observador es el dolor. El observador es lo observado; el experimentador es lo experimentado; del mismo modo que el pensador es el pensamiento. No existe una división como cuando el observador dice: «Yo sufro» y de ese modo se separa a sí mismo del sufrimiento y trata de hacer algo al respecto —escapa del sufrimiento, busca suprimirlo, busca bienestar, y todos los variados recursos con que uno procura trascender el dolor. Mientras que si uno ve que el observador es lo observado —lo cual es un hecho—, uno elimina por completo la división que da origen al conflicto. Nos han criado, nos han educado para pensar que el observador es algo totalmente distinto de lo observado; como por ejemplo, que uno es el analizador y, por lo tanto, puede analizar —pero el analizador es lo analizado. Por consiguiente, en esta percepción no hay división alguna entre el observador y lo observado, entre el pensador y el pensamiento —no hay pensador sin pensamiento; si no hay pensamiento no existe el pensador —son una sola cosa.

Por tanto, si uno ve que el observador es lo observado, no está prescribiendo lo que es el dolor, no le dice al dolor lo que debería ser o no debería ser; uno simplemente observa sin opción alguna, sin ningún movimiento del pensar.

Hay diversas clases de dolor: el dolor del hombre que carece de trabajo; el de quien siempre permanecerá siendo pobre, el de que jamás disfrutará de ropas limpias o un baño refrescante —como ocurre entre los más necesitados. Está el dolor de la ignorancia, el dolor que surge ante los niños maltratados, el dolor que provoca la matanza de animales —la vivisección y esas cosas. Está el dolor de la guerra, que afecta a toda la humanidad; el dolor que ustedes experimentan cuando muere alguien a quien aman; el dolor del deseo de realizarse, con su consecuente fracaso y frustración. Por lo tanto, hay múltiples clases de dolor. ¿Debe uno tratar con todas las numerosas expresiones del dolor, fragmento por fragmento? ¿O debe uno encarar la raíz del dolor como un todo? ¿Debe uno tomar cada expresión de los centenares de variedades del dolor? ¿O ir a la misma raíz del dolor? Si uno se dedica a las múltiples expresiones del dolor, ello no tendrá fin. Uno puede podarlas individualmente, disminuirlas, pero siempre habrá más. ¿Puede uno mirar las numerosas ramas del dolor y, a través de esa observación, penetrar en la propia raíz del dolor, desde afuera penetrar adentro y examinar qué hay en la raíz, en la causa? Si uno no termina con el dolor, no hay amor en el corazón —aunque uno pueda sentir piedad por otros y preocuparse por las matanzas que ocurren.

¿Qué es el dolor? ¿Por qué sufre uno? ¿Es porque ha perdido algo que tenía? ¿O hay sufrimiento porque a uno le han prometido una recompensa y no se la han dado? —toda nuestra educación se basa en la recompensa y el castigo. ¿Sufre uno a causa de la autocompasión? ¿Porque carece de lo que otro posee? ¿Sufre debido a la comparación, a la medida? ¿Sufre porque, a consecuencia de la limitación, uno no ha tenido la capacidad de alcanzar aquello que está tratando de imitar —intentando ajustarse a un patrón y no logrando nunca ese patrón de una manera completa, plena? De modo que

nos preguntamos, muy profundamente: ¿qué es el sufrimiento y por qué sufre uno?

Debemos ser muy cuidadosos en el examen, para ver si es la palabra 'dolor', por sí misma, la que abruma al hombre. El dolor ha sido exaltado, se le ha dado un carácter romántico. Lo hemos convertido en algo esencial para descubrir la realidad —se ha dicho que uno debe pasar por el sufrimiento para encontrar el amor, la piedad, la compasión. Mediante el sufrimiento buscamos una recompensa. ¿No produce la propia palabra 'dolor' el sentimiento de dolor? ¿O existe por sí mismo, independientemente de esa palabra, del estímulo y la reacción que se originan en esa palabra?

Si este examen es causa de una tremenda crisis en nuestra vida, como debe serlo, entonces, cuando hay dolor éste es un reto y en él se concentra toda nuestra energía —de lo contrario, uno disipa esa energía escapando, buscando bienestar, inventando explicaciones como la del karma y cosas así. Éste es un reto: ¿qué es el dolor? ¿Existe un cese para el dolor? Uno puede responder a ello sólo cuando no hay miedo, cuando uno no está atrapado en la maquinaria del placer, cuando no escapa del dolor buscando bienestar, sino que responde a él con toda la energía de que dispone —una respuesta que es la expresión de la totalidad de esa energía.

Al comprender la causa del dolor, ¿éste desaparece? Yo me digo a mí mismo: «Estoy lleno de autocompasión, si pudiera terminar con la autocompasión, no habría dolor». Por tanto, me ocupo de verme libre de la autocompasión, porque veo lo enorme que es eso; trato de reprimirla, lucho a mordiscos con ella, como el perro con un hueso. Y puedo, intelectualmente, pensar que estoy libre del dolor. Pero dejar al descubierto la causa del dolor no es terminar con él. La búsqueda de la causa del dolor es un desgaste de energía; el dolor está ahí, requiriendo de nosotros una tremenda atención. Es un reto que nos exige actuar. Pero en vez de eso uno dice:

«Prestemos atención a la causa, descubrámosla; ¿es esto, es aquello, es lo otro? Yo puedo estar equivocado; discutámoslo con otros; ¿o habrá algún libro capaz de decirme cuál es la causa del dolor?». Pero todo esto es apartarse del hecho real, de la verdadera respuesta a ese reto.

Si la mente de uno —el movimiento del pensar— está mirando a través de su memoria y respondiendo conforme a esa memoria, conforme al conocimiento previo, entonces uno no actúa directamente en relación con el reto, sino que responde meramente desde la memoria, desde el pasado. Yo siento pena; mi hijo, mi mujer, o las condiciones sociales —la pobreza, la brutalidad del hombre— me ocasionan un gran dolor. Ello exige de mí, como ser humano que representa el total de la humanidad, una respuesta completa. Si el pensamiento responde al reto diciendo: «Yo debo averiguar cómo responder a ello; he sufrido antes y conozco todo el significado del sufrimiento, y el pesar, la ansiedad y la penosa soledad del dolor», entonces eso es responder conforme al recuerdo; por lo tanto, no es una respuesta factual, no es ver realmente el hecho de que cualquier respuesta que provenga de la memoria no es respuesta en absoluto, es una mera reacción. No es acción sino reacción. Tan pronto se ve esto, surge la pregunta: ¿cuál es la raíz de todo ello? —no la causa. Cuando hay una causa, hay un efecto, y el efecto se convierte a su vez en una causa, y la acción que surge de ahí se vuelve la causa de la acción siguiente. Hay una cadena de efectos. Cuando la mente está presa en esta limitada cadena —y siempre es limitada— cualquier respuesta al reto será, por ende, muy limitada y estará atada al tiempo. Pero ¿puede uno actuar frente a ese reto sin que haya un intervalo de tiempo? Uno puede no haber tenido ningún dolor en lo inmediato, pero ve el enorme dolor de la humanidad —el dolor global de la humanidad. Si uno responde a ello conforme al propio condicionamiento, conforme a la memoria del pasado, entonces se halla preso

en la acción que siempre está atada al tiempo. El reto y su respuesta exigen que no haya intervalo de tiempo. En consecuencia, hay una acción instantánea.

El temor es el movimiento del pensar —el pensar como medida. El temor es tiempo. El pensamiento es la respuesta de la memoria, del conocimiento, de la experiencia; es limitado; es un movimiento en el tiempo. Si no hay tiempo, no hay temor. Ahora yo estoy vivo, pero tengo miedo de que pueda morir —podría sucederme en el futuro. Hay un intervalo de tiempo producido por el pensamiento. Pero si no hay ningún intervalo de tiempo, no hay temor. Del mismo modo, pues, ¿es el tiempo la raíz del temor? —siendo el tiempo el movimiento del pensar. Y si no hay pensamiento en absoluto cuando uno responde a ese reto, ¿hay sufrimiento?

¿Puede uno, por ahora, dejar de lado todas sus habituales ideas acerca del tiempo, el dolor y el miedo? ¿Dejar de lado todas sus conclusiones, todo cuanto uno ha leído acerca del dolor, y comenzar de nuevo como si no supiera nada al respecto? Aunque uno sufra, no tiene respuesta alguna a ese sufrimiento. ¡Pero uno ha sido tan condicionado! Condicionado a pasar la carga del dolor a algún otro, como tan bellamente lo ha hecho la cristiandad; uno va a la iglesia y ve todo el sufrimiento en esa figura. Los cristianos han entregado a alguien todo ese sufrimiento y piensan que con ello han comprendido en totalidad el vasto campo del dolor. En la India, en los países asiáticos, tienen también otra forma de evasión —el karma. Pero enfrentado al real movimiento en el instante del dolor y estando atento, sin opción alguna, a esa cosa, uno se pregunta: ¿es el tiempo —que es pensamiento— la causa fundamental que hace florecer el dolor? ¿Es el movimiento del pensar el responsable por el sufrimiento? —no sólo el sufrimiento de otros, la brutalidad de otros, sino la ignorancia total de la tierra entera.

No hay pensamiento nuevo; no hay pensamiento libre. Sólo hay pensamiento, y ese pensamiento es la respuesta de los conocimientos y la experiencia almacenados como memoria en el cerebro. Ahora bien, si eso es un hecho, si uno ve que es verdad que el dolor es el resultado del tiempo y el pensamiento —si ésa no es una mera suposición—, entonces uno está respondiendo al dolor sin el yo, porque el yo es producido por el pensamiento. Mi nombre, mi forma, mi apariencia, mis cualidades, mis reacciones, todo aquello que es adquirido, todo ello es un producto del pensamiento. El pensamiento es el 'yo'. El tiempo es el 'mí mismo', el ego, la personalidad, todo eso es el movimiento del tiempo como el 'yo'. Cuando no hay tiempo, cuando uno responde a este reto del sufrimiento y no existe el 'yo', ¿hay entonces sufrimiento?

¿No está todo el dolor basado en el yo, en la personalidad, en el ego? Es el yo quien dice: «Yo sufro», «Yo estoy solo», «Yo estoy ansioso»; todo este movimiento, toda esta estructura, es el yo como pensamiento. Y el pensamiento no sólo afirma mi yo sino también que soy un Yo superior —algo muy superior al pensamiento; no obstante, eso sigue siendo el movimiento del pensar. En consecuencia, el dolor cesa cuando no hay yo.



¿Qué es la muerte?

XIII

Uno ha sabido de miles de muertes; la muerte de alguien muy cercano, o la muerte de masas por causa de la bomba atómica —Hiroshima y todos los horrores que el hombre ha perpetrado contra otros seres humanos en nombre de la paz y en la persecución de ideologías. Por lo tanto, fuera de toda ideología, de toda conclusión, uno pregunta: ¿qué es la muerte? ¿Qué es eso que muere —que termina? Uno ve que si hay algo que continúa, ello se vuelve mecánico. Si hay un final para todo, existe un nuevo comienzo. Si uno está atemorizado, no puede descubrir qué es esta cosa inmensa llamada muerte. Debe de ser algo de lo más extraordinario. Para descubrir qué es la muerte, uno debe inquirir también en lo que es la vida antes de la muerte. Y nunca hacemos eso. Nunca investigamos qué es el vivir. La muerte es inevitable, pero ¿qué es el vivir? ¿Es esto vivir? Este enorme sufrimiento, temor, ansiedad, dolor, etcétera —¿es esto el vivir? Al apegarnos a ello, tenemos miedo a la muerte. Si uno no sabe qué es

el vivir, no puede saber qué es la muerte —ambas cosas van juntas. Si uno puede descubrir cuál es el pleno significado del vivir, la totalidad, la integridad del vivir, entonces puede comprender la totalidad de la muerte. Pero generalmente inquirimos en el significado de la muerte sin inquirir en el significado de la vida.

Cuando uno pregunta: ¿cuál es el significado de la vida?, inmediatamente surgen las conclusiones. Uno dice: es esto, es aquello —dándole a la vida una significación conforme al propio condicionamiento. Si uno es un idealista, le asigna a la vida una significación ideológica; otra vez según el propio condicionamiento, según lo que uno ha leído al respecto, etcétera. Pero si uno no le asigna a la vida un significado particular, si no dice que la vida es esto o alguna otra cosa, entonces uno está libre —libre de las ideologías, de los sistemas políticos, religiosos o sociales. De modo que, antes de inquirir en el significado de la muerte, uno se pregunta qué es la vida. La vida que uno está viviendo ¿es vivir? ¿La constante lucha del uno contra el otro? ¿El tratar de entenderse el uno al otro? Vivir conforme a un libro, conforme a ciertos psicólogos o de acuerdo con alguna ortodoxia ¿es vivir?

Si eliminamos todo eso, si lo desterramos totalmente, entonces comenzaremos con 'lo que es'. 'Lo que es' es que nuestro vivir se ha convertido en una tremenda tortura, una terrible batalla entre seres humanos, hombre, mujer, prójimo —tanto cercano como lejano. Es un conflicto dentro del cual existe alguna ocasional libertad para mirar el cielo azul, para ver algo hermoso y disfrutarlo y ser feliz por un rato; pero la nube de la contienda retorna pronto. A todo esto lo llamamos vivir; ir a la iglesia con su tradicional repetición, o el nuevo culto que se practica en Inglaterra y su repetición, o aceptar determinadas ideologías. Esto es lo que llamamos vivir, y uno está tan comprometido con ello que lo acepta. Pero el descontento tiene su significación —el verdadero descontento. El

descontento es una llama, y la apagamos por actos infantiles, por satisfacciones momentáneas; pero cuando ustedes dejan que el descontento florezca, que surja, él quema todo aquello que no es verdadero.

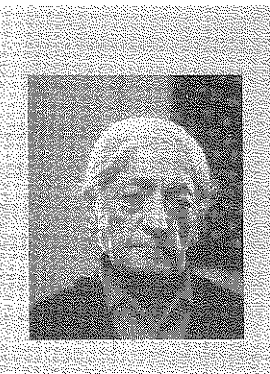
¿Puede uno vivir una vida que sea total, no fragmentada? —una vida que el pensamiento no fragmente como la familia, la oficina, la iglesia, esto o aquello. Una vida en que la muerte ha sido tan separada que cuando llega estamos espantados de ella, tan sobresaltados que la mente es incapaz de afrontarla, porque no hemos vivido una vida total.

La muerte llega y no podemos argumentar con ella; uno no puede decirle: «Espera unos pocos minutos más» —la muerte está ahí. ¿Puede la mente enfrentarse a la terminación de todo mientras uno está viviendo, mientras tiene vitalidad y energía, mientras está lleno de vida? Cuando nuestra vida no se desgasta en conflictos y ansiedades, estamos llenos de energía y claridad. La muerte significa el fin de todo lo que conocemos, de todos nuestros apegos, de nuestras cuentas bancarias, de todos nuestros logros —hay un cese completo. ¿Puede la mente, mientras vive, enfrentarse a un estado como ése? Entonces uno comprenderá el pleno significado de la muerte. Pero si nos aferramos a la idea del 'yo', ese yo que creemos debe continuar, el yo que es un producto del pensamiento —incluido el yo que uno toma por la conciencia superior, la conciencia suprema—, no comprenderemos entonces qué lugar ocupa la muerte en la vida.

El pensamiento vive en lo conocido, es el resultado de lo conocido; si no hay libertad con respecto a lo conocido, uno no puede descubrir qué es la muerte —la cual es el fin de todo: el organismo físico con todos sus hábitos fijos, la identificación con el cuerpo, con el nombre, con todos los recuerdos adquiridos. Uno no puede llevarse todo eso cuando marcha hacia la muerte. No puede llevar consigo todo su dinero; por lo tanto, del mismo modo uno ha de terminar en vida con

todo lo que conoce. Eso significa que hay una absoluta soledad; no aislamiento sino soledad, en el sentido de que no existe ninguna otra cosa que ese estado de la mente en que hay completa totalidad. Soledad significa 'todo uno'.*

* Krishnamurti alude a la etimología inglesa de la palabra 'soledad': *aloneness* (*all-one-ness* — condición en la cual todo es uno). N. de T.



Ese vacío es la suma de toda la energía

XIV

Nuestra conciencia, que somos nosotros mismos, está ocupada con los propios conceptos y conclusiones así como con las ideas de otra gente; está llena de temores, ansiedades y placeres, y junto a ocasionales destellos de alegría, está el dolor. Ésa es nuestra conciencia. Ése es el patrón de la existencia que llevamos.

¿Es de algún modo posible producir un cambio radical en la propia conciencia? Porque si eso no es posible, estamos viviendo perpetuamente en una prisión con nuestras ideas, con nuestros conceptos —viviendo en un campo donde hay toda clase de confusión, incertidumbre, inestabilidad. Y uno parece pensar que si se mueve de un rincón a otro de ese campo, ha cambiado grandemente; pero sigue estando en el mismo campo. Mientras vivimos dentro del campo al que llamamos nuestra conciencia, por poco o mucho que ésta pueda cambiar, aun así no hay en ese campo una transformación humana fundamental.

Las ideologías, por ingeniosas que puedan ser, por mucho cuidado que se haya puesto en desarrollarlas, finalmente producen ilusiones peligrosas —sean las ideologías de la derecha, del centro o de la extrema izquierda, todas ellas terminan en las grandes burocracias que controlan al hombre, o en los campos de concentración, o en el destructivo amoldarse del ser humano a un concepto particular. Esto es lo que sucede en todo el mundo; los intelectuales nos han llevado a este punto.

Hemos sido prisioneros de las ideologías religiosas y de los dogmas —el dogma católico, el hindú, el budista, etcétera—; y los gurús, con sus modificaciones modernas de las antiguas tradiciones e ideologías, son también los prisioneros de aquellas ideologías.

Si uno observa todo esto cuidadosamente, impersonalmente, objetivamente, comprende que debe descartar todas las ideologías, y se pregunta: ¿puede la conciencia con todo su contenido —que es lo que uno es, con sus conflictos, luchas, confusiones, con su desdicha y su ocasional felicidad—, puede esa conciencia darse cuenta de sí misma y vaciarse? Ése es un problema en la meditación.

La meditación no consiste en buscar una finalidad, en ir a tientas y deliberadamente tras de una meta. Desde la meditación surge un inmenso silencio; no un silencio cultivado, no el silencio entre dos pensamientos, entre dos ruidos, sino un silencio que es inimaginable. El cerebro llega a estar extraordinariamente quieto cuando se halla en este proceso de investigación interior; cuando hay silencio, existe una gran percepción. En este silencio hay vacío, un vacío que es la suma de toda la energía.

Al examinar el problema de la conciencia y su contenido, es muy importante descubrir si es uno el que está observando a la conciencia o si, en el acto de observar, es la conciencia la que se da cuenta de sí misma. Existe una diferencia. O es

'uno' el que observa el movimiento de la propia conciencia —sus deseos, sus heridas psicológicas, sus ambiciones, su codicia y todo lo demás que constituye el contenido de la conciencia— como si lo observara desde fuera, o es la conciencia la que se da cuenta de sí misma. Esto es posible únicamente cuando el pensamiento advierte que está observando sólo aquello que él ha creado —que es el contenido de su conciencia. Entonces el pensamiento se da cuenta de que sólo se observa a sí mismo, de que no hay un 'yo' —creado por el propio pensamiento— que esté observando a la conciencia. Sólo existe la observación; entonces la conciencia comienza a revelar su contenido, no sólo el de la superficial, sino el de las capas profundas, el contenido total de la conciencia. Si uno ve la importancia de una observación pura, absolutamente quieta, entonces la cosa florece; la conciencia abre sus puertas.

Uno aprende así el arte de observar sin ninguna distorsión, sin ningún motivo, sin ningún propósito —simplemente observar. En ello hay una extraordinaria belleza, porque entonces no existe deformación alguna. Las cosas se ven claramente, como son. Pero si uno hace de ellas una abstracción convirtiéndolas en ideas y después observa a través de las ideas, eso es entonces una distorsión.

Libremente, sin ningún factor que distorsione, uno penetra en la observación de la conciencia. No hay nada oculto, y la conciencia empieza a revelar su propia totalidad, su contenido: las heridas, la codicia, la envidia, la felicidad, las creencias, las ideologías, las tradiciones pasadas, las tradiciones presentes científicas o factuales, etc., etc. —todo eso es nuestra conciencia. Uno la observa sin ningún movimiento del pensar; porque es el pensamiento el que ha producido todo cuanto contiene nuestra conciencia —el pensamiento ha fabricado ese contenido. Cuando surge el pensamiento y dice: «Esto es correcto, esto es incorrecto, esto no debería ser, esto debería ser», estamos aún dentro del campo de la conciencia,

no vamos más allá. Hemos de comprender muy claramente el lugar del pensamiento; éste tiene su propio lugar en el campo del conocimiento, de la tecnología, etcétera. Pero el pensamiento no tiene sitio alguno en la estructura psicológica del hombre. Por lo tanto, ¿puede uno observar su conciencia de modo que ésta revele su contenido? —no poco a poco, sino la totalidad de su movimiento. Sólo entonces es posible ir más allá.

Al investigar internamente, ¿puede uno observar sin ningún movimiento de los ojos? Porque el ojo tiene un efecto sobre el cerebro. Cuando uno mantiene los globos oculares completamente inmóviles, la observación se torna muy clara porque el cerebro está aquietado. ¿Puede uno, pues, observar sin movimiento alguno del pensar que interfiera con la observación? Eso es posible únicamente cuando el observador se da cuenta de que él y aquello que observa son una sola cosa —yo soy la ira, yo soy los celos. No hay división entre el observador y lo observado; ésa es la realidad básica que uno debe captar. Entonces todo el contenido de la conciencia comienza a revelarse sin esfuerzo alguno. En esa observación total hay un vaciado —o un ir más allá— de todas las cosas que el pensamiento ha reunido y que constituyen nuestra conciencia.

Luego está el problema del tiempo —el tiempo psicológico como un movimiento hacia la realización de una idea, de una ideología. Uno es codicioso, violento, y se dice a sí mismo: «Me tomaré tiempo para superar eso, o para modificarlo, o para cambiarlo, o para librarme de ello, o para ir más allá de ello». Ese tiempo es el tiempo psicológico, no el tiempo cronológico —el tiempo según el reloj o el sol. Existe todo este condicionamiento de la mente que dice: «Me tomará un tiempo lograr aquello que considero esencial, bello, bueno». Estamos cuestionando ese tiempo, y nos preguntamos: ¿existe en absoluto el tiempo psicológico? ¿No es el pensamiento el que ha inventado ese tiempo?

Esto es algo muy importante de comprender, porque destroza por completo la idea del mañana psicológicamente hablando. Es un hecho formidable. Si uno comprende que, psicológicamente, el mañana no existe, ¿qué hará uno, entonces, con 'lo que es'? Si no hay tiempo, ¿cómo ha de terminar, entonces, la violencia? Uno está condicionado a usar el tiempo como un medio para verse libre, lenta o rápidamente, de —digamos— la violencia. Pero si no hay tiempo en absoluto, ¿qué ocurre cuando hay violencia? ¿Habrá violencia? Si todo el panorama de uno muestra que psicológicamente no hay tiempo en absoluto, ¿existe entonces un 'yo' que sea violento? El 'yo' se ha originado a través del tiempo —el yo, como violencia, es tiempo. Pero si no hay tiempo alguno como 'yo', entonces nada hay que sea violento, no hay violencia.

Si no hay tiempo en absoluto, no hay pasado ni futuro, sino sólo alguna otra cosa por completo diferente. Estamos tan condicionados psicológicamente al tiempo, que decimos: tiene que haber tiempo para que yo pueda evolucionar, para que pueda llegar a ser algo diferente de lo que soy. Cuando uno ve efectivamente la verdad de que el pensamiento mismo es la causa de este tiempo, cesan el pasado y el futuro; sólo existe entonces el sentido del movimiento intemporal. Si uno comprende esto, es algo realmente extraordinario. Y, después de todo, eso es el amor. El amor entre dos personas existe sólo al mismo nivel, al mismo tiempo, con la misma intensidad; en ese momento, eso es amor —no el recuerdo de ello, o la esperanza de que ello ocurra en el futuro. Ese estado de la mente, que es amor, es verdadera y completamente intemporal.

Vean entonces lo que ocurre en la relación de uno con otro. Uno quizá tiene ese extraordinario sentimiento de amor que no es del tiempo, que no pertenece al pensamiento, que no es un recuerdo de placer o dolor; ¿cuál es, entonces, la relación entre uno que tiene eso y otro que no lo tiene? Uno no tiene imagen alguna con respecto al otro, porque la imagen es

el movimiento del tiempo —el pensamiento ha construido, paso a paso, imágenes de sí mismo; porque el otro se mueve en el tiempo y uno no tiene tiempo en absoluto, sino este extraordinario sentimiento de amor que no es del tiempo. ¿Cuál es, entonces, la relación de uno con el otro? Cuando uno tiene esa extraordinaria cualidad del amor, en esa cualidad está entonces la suprema inteligencia. Esa inteligencia va a actuar en la relación, no es 'uno' el que actuará. Es realmente algo maravilloso penetrar en esto, porque ello cambia toda la relación. Y si no existe tal cambio fundamental en la relación, no hay cambio alguno en esta monstruosa sociedad que hemos edificado.

¿Qué es el espacio? ¿Puede haber espacio sin orden? Tomemos un simple ejemplo físico: cuando hay desorden en una habitación, ¿hay espacio? Cuando uno arroja sus ropas en cualquier lugar y todo se halla en desorden, ¿hay espacio? El espacio sólo existe cuando todo está en el lugar que le corresponde. Eso externamente. Veamos ahora internamente: nuestras mentes se hallan tan confundidas, toda nuestra vida es autocontradicción, desorden, estamos atrapados en diversos hábitos: drogas, tabaco, bebida, sexo, etcétera. Obviamente, los hábitos son mecánicos, y donde hay hábitos hay desorden. Internamente, ¿qué es el orden? ¿Es algo dictado por el pensamiento? El pensamiento mismo es un movimiento de desorden. Uno cree que puede producir el orden social por medio de un muy cuidadoso pensamiento ideológico. La sociedad, tanto en Occidente como en Oriente, está en desorden, se halla confundida, es contradictoria, y el mundo está completamente loco. Dondequiera que se esté moviendo el pensamiento —que en sí mismo es limitado, fragmentario y se halla atado al tiempo— tiene que haber un completo desorden.

¿Existe una acción que no sea el resultado del movimiento del pensar, una acción no condicionada por ideologías que han sido creadas por el pensamiento? ¿Existe una acción

que esté totalmente libre del pensamiento? Una acción semejante sería entonces completa, total, íntegra —no fragmentaria, no contradictoria. Una acción así sería una acción total en la que no habría arrepentimiento, ningún sentido de: «Yo hubiera deseado no hacer eso», o «Trataré de hacer aquello». El desorden surge cuando opera el movimiento del pensar; el pensamiento mismo es fragmentario y, cuando opera, todo tiene que ser fragmentario. Si uno ve eso muy claramente, se pregunta: «¿Qué es una acción sin pensamiento?». Acción significa hacer ahora, no hacer mañana o haber hecho en el pasado. Como el amor, esa acción no es del tiempo. El amor y la compasión están más allá del intelecto, más allá de la memoria; son un estado de la mente, el cual actúa, porque el amor y la compasión son supremamente inteligentes —y la inteligencia actúa. Donde hay espacio, hay orden, que es la acción de la inteligencia; ésta no es mía ni de ustedes, es inteligencia que nace del amor y la compasión. El espacio en la mente implica que ésta no se encuentra ocupada; sin embargo, nuestras mentes están ocupadas todo el día con una cosa u otra. Y así no hay espacio, ni aun en el intervalo entre dos pensamientos —cada pensamiento se asocia con otro de modo que no queda resquicio. Toda la mente se halla parloteando, atestada con opiniones y juicios.

El verdadero orden trae consigo un espacio inmenso; espacio significa silencio; desde el silencio surge este extraordinario sentido del vacío. No se asusten de esa palabra 'vacío'; cuando existe el vacío, entonces ciertas cosas pueden ocurrir.

¿Qué es la belleza? ¿Se halla ésta en una pintura, en un museo, en un poema? ¿Está en el perfil de las montañas contra el cielo? ¿En una extensión de agua que refleja la magnificencia de las nubes, en el trazado que un arquitecto da a un edificio, en una casa que tiene cierto encanto? ¿Qué es la belleza? —no la imaginación que crea belleza, no la palabra que crea belleza, no una bella idea. Cuando uno ve algo extraordinariamente

vivo y hermoso, una montaña, un cielo transparente, un paisaje, en ese instante, cuando es visto de manera total, uno está ausente, ¿verdad? Porque la inmensidad de la montaña, su extraordinaria estabilidad, su sentido de firmeza y su contorno, su magnificencia, alejan al yo —por el momento. La gloria externa ha alejado al mezquino e insignificante yo —como un niño a quien le han dado un juguete, el niño volverá a lo suyo, a su desobediencia, a sus llantos, a sus travesuras. Lo mismo ha ocurrido con uno; la gran montaña ha alejado al pequeño yo insignificante y uno la ve por un momento. Cuando el yo se halla por completo ausente, hay belleza. Entonces la relación de uno con la naturaleza cambia totalmente; la tierra se vuelve preciosa, cada árbol, cada hoja, todo es parte de esa belleza. Pero el hombre lo está destruyendo todo.

¿Existe algo que sea sagrado, santo? Obviamente, lo que el pensamiento ha creado en el sentido religioso —confiriendo Santidad a las imágenes, a las ideas— no son sagradas en absoluto. Aquello que es sagrado no tiene división alguna, no lo separa a uno como cristiano, a otro como hindú, budista, musulmán y todas esas divisiones. Lo que el pensamiento ha producido pertenece al tiempo, es fragmentario, no es total y, por consiguiente, no es santo; aunque ustedes adoren a una imagen en la cruz, eso no es sagrado, ha sido investido de santidad por el pensamiento; lo mismo sucede con las imágenes creadas por los hindúes, por los budistas y así sucesivamente. ¿Qué es, entonces, lo sagrado? Uno puede descubrirlo sólo cuando el pensamiento ha encontrado, por sí mismo, su lugar exacto, sin esfuerzo, sin el ejercicio de la voluntad, y cuando existe este inmenso sentido del silencio; el silencio de la mente en la que no hay ningún movimiento del pensar. Sólo cuando la mente se halla totalmente libre y silenciosa, uno descubre aquello que es intemporal, que está más allá de las palabras. De ello surge, entonces, la vastedad de la verdadera meditación.



Cuando el yo está ausente surge la compasión

XV

Ningún gurú ni sistema puede ayudarles a que se comprendan a sí mismos. Sin la comprensión de uno mismo, no tiene razón de ser el descubrir aquello que constituye la acción correcta en la vida, aquello que es la verdad. Al investigar la propia conciencia, uno está investigando la totalidad de la conciencia humana —no sólo la propia—, porque uno es el mundo y, cuando observa su conciencia, está observando la conciencia de la humanidad —no es algo personal y egocéntrico.

Uno de los factores en la conciencia es el deseo. A causa de la percepción, el contacto y la sensación, el pensamiento crea la imagen, y la persecución de esa imagen es el deseo de realizar —con toda la frustración y la amargura que ello conlleva. Ahora bien; ¿puede ser observada la sensación sin que ello termine en el deseo? Simplemente observar. Lo cual significa que uno ha de comprender la naturaleza del pensamiento, porque es el pensamiento el que da continuidad al

deseo; el pensamiento es el que crea la imagen desde la sensación seguida por la persecución de esa imagen.

El pensamiento es la respuesta de la memoria, la experiencia y el conocimiento almacenados en el cerebro. El pensamiento jamás es nuevo, siempre proviene del pasado. Por lo tanto, siempre es limitado. Si bien ha creado problemas innumerables, también ha creado el maravilloso mundo de la tecnología —ha hecho cosas extraordinarias. Pero el pensamiento es limitado, porque es la consecuencia del pasado; por lo tanto, se halla amarrado al tiempo. El pensamiento pretende concebir lo inmensurable, lo intemporal, algo que está más allá de él mismo, y así proyecta toda clase de imágenes ilusorias. ¿Puede uno observar todo el movimiento del deseo, sin las imágenes y la persecución de esas imágenes sin quedar, de tal modo, envuelto en la frustración, en la esperanza de realización, etcétera? Simplemente, observar el movimiento total del deseo, darse cuenta de él.

¿Puede uno ser libre psicológicamente, pero sin quedar atrapado en la ilusión de que uno es libre? Esa ilusión surge cuando uno dice: «Debo liberarme del temor» —lo cual es el movimiento del deseo. Al haber comprendido la naturaleza del deseo y su movimiento, sus imágenes, sus conflictos, podemos entonces mirar el temor en nosotros mismos y no engañarnos creyendo que estamos psicológicamente libres de él. Entonces puede uno investigar todo el problema del temor; no una forma particular del temor, sino ir hasta la misma raíz, lo cual es mucho más simple y rápido que tomar las numerosas ramas del temor y podarlas. Al observar la totalidad del temor, se llega entonces a la raíz. Y esto sólo puede hacerse cuando uno observa todas las diversas formas de temores —cuando las observa, cuando se da cuenta de ellas sin tratar de hacer algo al respecto. Observando el árbol íntegro del temor, con todas sus ramas, con sus múltiples cualidades, sus divisiones, uno llega a la misma raíz del temor.

¿Cuál es, psicológicamente, la raíz del temor? Esa raíz ¿no es el tiempo? —lo que podría ocurrir mañana, o en el futuro; lo que podría ocurrir si uno no hace ciertas cosas. El tiempo como el pasado, el tiempo como lo que podría suceder ahora o en el futuro. ¿No es el movimiento del pensar la raíz del temor y del tiempo?

La raíz del temor es el movimiento del tiempo —que es el pensamiento como medida. ¿Puede uno observar, puede darse cuenta de este movimiento sin controlarlo, sin reprimirlo, sin escapar de él, darse cuenta del movimiento en su totalidad? Uno se da cuenta de este movimiento total del pensar, que es tiempo y medida —yo he sido, yo seré, yo espero ser—; uno está perceptivamente alerta, sin opción alguna, a este hecho y permanece con él, no se aparta de lo que realmente es. Lo que realmente es, es el movimiento del pensar, el pensamiento que dice: «Yo he sido herido en el pasado, y espero que no me hieran en el futuro». Ese mismo proceso del pensar es temor —tomando esto como un ejemplo. Donde hay temor, obviamente no hay afecto, no hay amor.

Una gran parte de la conciencia es el enorme deseo de placer y su persecución. Todas las religiones han hablado de no perseguir el placer, ni el sexual ni otra clase cualquiera del placer, porque ustedes han entregado sus vidas a Jesús, o a Krishna, ellas abogan por la represión del deseo, por la represión del temor, por la represión de toda forma de placer. Todas las religiones han hablado sin cesar de ello. Y nosotros decimos: por el contrario, no repriman nada, no eviten nada. No analicen el propio temor —simplemente obsérvenlo. Todos los seres humanos están atrapados en esta persecución del placer, y cuando este placer no se les da, hay odio, violencia, cólera, amargura. De modo que uno debe comprender esta persecución, esta enorme urgencia de placer que los seres humanos tienen en todo el mundo.

La función del cerebro es registrar, como lo hace una computadora. Él registra el placer, y el pensamiento provee la energía y el impulso para perseguir el placer. Uno ha tenido placeres de diversas clases ayer, los que están registrados. Entonces el pensamiento dice que tiene que haber más, y persigue ese 'más'. El 'más' se convierte, entonces, en el placer; el deseo de continuar el placer recibe vitalidad e impulso del pensamiento pensando acerca de ello hoy o mañana o dentro de un rato. Ése es el movimiento del placer. Ahora bien: ¿es posible registrar sólo aquello que es absolutamente necesario y nada más? Nosotros registramos continuamente tantas cosas innecesarias, y de esa manera erigimos la estructura del yo, del mí mismo —«yo me siento lastimado; yo no soy lo que debería ser, tengo que alcanzar lo que pienso que debo ser», y así sucesivamente. La totalidad de este registrar es una acción que otorga importancia al yo. Ahora nos preguntamos: ¿es posible registrar sólo lo que es absolutamente indispensable? ¿Qué es absolutamente indispensable? —ninguna de las cosas que la psique construye, las que son sólo recuerdos.

¿Qué es necesario registrar y qué no es necesario registrar? El cerebro está ocupado todo el tiempo registrando y, por lo tanto, no hay tranquilidad, no hay quietud; mientras que si hay claridad con respecto a lo que debe y a lo que no debe registrarse, entonces el cerebro está más quieto —y eso es parte de la meditación.

Las cosas que uno registra psicológicamente ¿son de algún modo necesarias? Cualquier cosa a la que ustedes se aferran psicológicamente es innecesaria. Al aferrarse a ellas, al registrarlas, al retenerlas, el cerebro obtiene cierta seguridad; pero esa seguridad es meramente el yo que ha acumulado todas las heridas psicológicas y las impresiones. Así es que nosotros decimos: es absolutamente innecesario registrar y retener psicológicamente cosa alguna —las creencias que uno tiene, los dogmas, las experiencias, los anhelos y deseos, todo

eso es totalmente innecesario. ¿Qué es, entonces, lo necesario? El alimento, las ropas y el albergue —nada más. Ésta es una cosa tremenda de comprender en uno mismo; significa que el cerebro ya no es más el factor acumulativo del yo. El cerebro descansa, está tranquilo; y necesita considerable tranquilidad. Pero él siempre ha buscado esa tranquilidad, esa seguridad, en el yo, que es la acumulación de todos los registros del pasado, los cuales son sólo recuerdos y, por ende, carecen de valor —es como coleccionar un montón de cenizas muertas y asignarles una importancia tremenda.

Registrar sólo lo que es absolutamente indispensable... Es algo maravilloso si uno puede penetrar en ello y hacerlo, porque entonces hay verdadera libertad —libertad con respecto a todo el conocimiento acumulado, a la tradición, a la superstición y la experiencia que han edificado esta enorme estructura a la cual el pensamiento se aferra en su condición de 'yo'. Cuando el yo está ausente, surge la compasión, y esa compasión trae consigo claridad. Con esa claridad, hay entendimiento.

Donde hay registro innecesario, no hay amor. Si uno quiere comprender la naturaleza de la compasión, ha de investigar este problema de lo que es el amor, y descubrir si existe algo como el amor sin ninguna forma de apego con todas sus complicaciones, con todos sus placeres y temores.



El origen del conflicto es la división entre el observador y lo observado

XVI

Hay dos formas de aprender; una, memorizando lo que nos han enseñado y después observando a través del recuerdo —que es lo que la mayoría de nosotros llama aprender—; la otra, aprendiendo mediante la observación sin almacenar en la memoria lo aprendido. Expresémoslo de otro modo: uno aprende algo de memoria, de modo que se almacena como conocimiento en el cerebro, y subsecuentemente uno actúa conforme a ese conocimiento, con destreza o sin destreza; cuando uno va al colegio o a la universidad, acumula una gran cantidad de información en forma de conocimientos y, de acuerdo con esos conocimientos, actúa, beneficiosamente para uno mismo y para la sociedad; pero uno es incapaz de actuar sencillamente, directamente. La otra forma de aprender —a la cual estamos muy poco acostumbrados por ser tan esclavos de los hábitos, de la tradición y de toda clase de conformidad— es observar sin la compañía del conocimiento previo, mirar algo como si fuera nuevo y lo miráramos por

primera vez. Si uno observa así, no hay entonces cultivo de la memoria; no es como cuando observamos y esa observación se almacena como recuerdo, de manera que al observar la próxima vez lo hacemos desde el patrón de la memoria y, por consiguiente, ya no estamos observando de un modo puro, nuevo.

Es importante tener una mente que no esté constantemente ocupada, parloteando sin cesar. En una mente que no está ocupada, puede germinar una nueva semilla del aprender —algo por completo diferente del cultivo del conocimiento y del actuar desde ese conocimiento.

Uno observa los cielos, la belleza de las montañas, de los árboles, de la luz entre las hojas. Si esa observación se almacena como recuerdo, impedirá que la próxima observación sea nueva. Cuando uno observa a su mujer o un amigo, ¿puede hacerlo sin la interferencia de las grabaciones de recuerdos anteriores ocurridos en esa relación particular? Si uno puede observar o prestar atención al otro sin la interferencia del conocimiento previo, aprende mucho más.

Lo más importante es observar; observar sin que haya una división entre el observador y lo observado. La mayoría de las veces hay una división así entre el observador, que es la suma total de la experiencia pasada y almacenada como recuerdo, y lo observado, 'lo que es' —de manera que es el pasado el que observa. La división entre el observador y lo observado es el origen del conflicto.

¿Es posible, entonces, vivir toda la vida sin que haya conflicto en absoluto? Tradicionalmente, uno acepta que este conflicto debe existir, que es necesaria esta lucha, esta constante pugna, no sólo fisiológicamente para poder sobrevivir, sino psicológicamente, con el deseo y el temor, el agrado y el desagrado, etcétera. Vivir sin conflicto es vivir una vida sin esfuerzo alguno, una vida en paz. El hombre ha vivido, durante siglos y siglos, una vida de lucha, de conflicto externo e interno; una constante batalla por lograr cosas y el temor

de perderlas, de abandonarlas. Uno puede hablar perpetuamente de paz, pero no habrá paz mientras estemos condicionados a la aceptación del conflicto. Si uno dice que es posible vivir en paz, ésa es meramente una idea y, por lo tanto, carece de valor. Y si uno dice que no es posible, entonces bloquea cualquier investigación.

Investíguenlo primero desde el punto de vista psicológico; es mucho más importante que el fisiológico. Si comprendemos muy profundamente la naturaleza y estructura del conflicto en lo psicológico y, quizás, ahí terminamos con él, entonces estamos en condiciones de habérnoslas con el factor fisiológico. Pero si nos interesamos solamente en este factor fisiológico o biológico de supervivencia, es probable entonces que seamos absolutamente incapaces de sobrevivir.

¿Por qué existe este conflicto en lo psicológico? Desde la antigüedad, y tanto social como religiosamente, ha existido una división entre el bien y el mal. ¿Existe realmente esa división? ¿O sólo existe 'lo que es' sin su opuesto? Supongamos que hay ira; ése es el hecho, 'lo que es', pero, 'yo no estaré iracundo' es una idea, no un hecho.

Jamás cuestionamos esta división, la aceptamos porque por hábito somos tradicionales y no deseamos nada nuevo. Pero hay un factor más: existe una división entre el observador y lo observado. Cuando uno contempla una montaña, la mira como un observador y la llama 'montaña'. La palabra no es la cosa. El vocablo 'montaña' no es la montaña, pero para nosotros la palabra es muy importante; cuando uno mira, surge instantáneamente la respuesta: «Ésa es una montaña». Ahora bien, ¿puede uno mirar la cosa llamada 'montaña', sin la palabra? —porque ésta es un factor de distorsión. Cuando uno dice 'mi mujer', la palabra 'mi' crea división. La palabra, el nombre, forman parte del pensamiento. Si uno mira a un hombre o a una mujer, una montaña o un árbol, lo que fuere,

la división ocurre cuando surgen el pensamiento, el nombre, la memoria.

¿Puede uno observar sin el observador, que es la esencia de todos los recuerdos, experiencias, reacciones, etcétera, todo lo cual pertenece al pasado? Si miramos algo sin la palabra y los recuerdos del pasado, estamos mirando sin el observador. Cuando hacemos eso, sólo existe lo observado y psicológicamente no hay división ni conflicto. ¿Puede uno mirar a su esposa o a su más íntimo amigo, sin el nombre, sin la palabra y todas las experiencias que se han acumulado en esa relación? Cuando uno mira así, está mirándolos a ella o a él por primera vez.

¿Es posible vivir una vida que esté completamente libre de todo conflicto psicológico? Uno ha observado el hecho; éste lo hará todo si uno deja tranquilo al hecho, sin interferir. Mientras existe la división entre el observador que fabrica las imágenes, y el hecho —el cual no es una imagen sino solamente el hecho—, tiene que haber un perpetuo conflicto. Ello es una ley. A ese conflicto puede ponérsele fin.

Cuando cesa el conflicto psicológico —el cual forma parte del sufrimiento—, ¿cómo, entonces, aplica uno eso en su vida cotidiana, en su relación con los demás? ¿Cómo aplica uno, en su vivir de todos los días, esa terminación de la lucha psicológica con sus conflictos, su dolor, su ansiedad y su temor? ¿Cómo lo aplica uno en su cotidiano ir a la oficina, etc., etc.? Si es un hecho que uno ha terminado con el conflicto psicológico, ¿cómo vivirá, entonces, una vida sin conflictos externos? Cuando no hay conflicto internamente, tampoco lo hay externamente, porque la división entre lo interno y lo externo no existe. Es como el flujo y el reflujo del mar. Éste es un hecho absoluto, irrevocable, al que nada ni nadie puede afectar; es un hecho puro, inviolado. Entonces, si ello es así, ¿qué hará uno para ganarse la subsistencia? Porque al no haber conflicto, no hay ambición, no existe el deseo de ser

algo o alguien. Debido a que internamente hay algo absoluto e inviolado a lo que nada puede afectar ni dañar, uno no depende psicológicamente de otros; por lo tanto, no hay conformidad alguna, no hay imitación. En consecuencia, al no tener eso, uno ya no está densamente condicionado al éxito y al fracaso en el mundo del dinero, de la posición y el prestigio —el cual implica la negación de 'lo que es' y la aceptación de 'lo que debería ser'.

A causa de que uno niega 'lo que es' y crea el ideal de 'lo que debería ser', hay conflicto. Pero observar lo que realmente es significa que uno no tiene opuestos, sólo 'lo que es'. Si ustedes observan la violencia y usan la palabra 'violencia', siempre hay conflicto, la palabra misma ya está deformada; hay gente que aprueba la violencia y hay gente que no la aprueba. Toda la filosofía de la no violencia está deformada, tanto política como religiosamente. Está la violencia y está su opuesto, la no violencia. El opuesto existe porque ustedes conocen la violencia; el opuesto tiene su raíz en la violencia. Uno piensa que al tener un opuesto, por algún método o medio extraordinario se verá libre de 'lo que es'.

Ahora bien; ¿puede uno dejar de lado el opuesto y sólo considerar la violencia, el hecho? La no violencia no es un hecho, es una idea, un concepto, una conclusión. El hecho de la violencia —uno está iracundo, siente celos, odia a alguien, desea lastimar a una persona; todo eso implica violencia, ése es el hecho. ¿Puede uno, pues, observar ese hecho sin introducir su opuesto? Porque entonces uno tiene la energía —que ha estado derrochándose en tratar de alcanzar el opuesto— para observar 'lo que es'. En esa observación no hay conflicto.

Entonces, ¿qué es lo que hará un hombre que ha comprendido esta extraordinaria y compleja existencia basada en el conflicto, la lucha, la violencia? ¿Qué hará un hombre que está realmente libre de ello? —no teóricamente, sino libre de verdad. Lo cual significa que no hay conflicto. ¿Qué hará este

hombre en el mundo? ¿Se formulará uno esta pregunta si internamente, psicológicamente, está por completo libre del conflicto? Es obvio que no. Sólo el hombre que se halla en conflicto, dice: «Si no hay conflicto, yo estaré terminado, seré destruido por la sociedad, porque la sociedad se basa en el conflicto».

Si uno se da cuenta de su conciencia, ¿qué es uno? Si nos hallamos atentos, veremos que la conciencia está —en un sentido absoluto— totalmente desordenada. Es contradictoria, dice una cosa y hace otra; siempre está deseando algo. Todo su movimiento se halla dentro de un área confinada, carente de espacio; y en ese pequeño espacio hay desorden.

¿Es uno diferente de su conciencia? ¿O uno es esa conciencia? Uno es esa conciencia. ¿Se da uno cuenta, entonces, de que está en total desorden? Ese desorden conduce finalmente a la neurosis, es obvio —y a todos los especialistas de la sociedad moderna, como los psicoanalistas, los psicoterapeutas, etcétera. Pero internamente, ¿hay orden o hay desorden? ¿Puede uno observar este hecho? Y ¿qué ocurre cuando uno observa sin opción alguna? —lo cual significa sin distorsión. Donde hay desorden, tiene que haber conflicto. Donde existe un orden absoluto, no hay conflicto. Y el orden absoluto existe —no un orden relativo. Ese orden sólo puede surgir naturalmente, fácilmente, sin ningún conflicto, cuando uno se ve a sí mismo como una conciencia, cuando se da cuenta de la confusión, del alboroto, la contradicción —tanto externa como internamente— observando sin distorsión alguna. Entonces, de ello surge natural, dulce y fácilmente un orden que es irrevocable.



Cuando cesa la conciencia con su contenido, hay algo por completo diferente

XVII

Observar holísticamente es observar o prestar atención a todo el contenido de algo. Normalmente, miramos las cosas de manera parcial, conforme a nuestro placer, o a nuestro condicionamiento, o según algún punto de vista ideal; siempre las miramos fragmentariamente. El político está principalmente comprometido con la política; el economista, el científico, el hombre de negocios, cada uno tiene su propio compromiso, generalmente a lo largo de toda la vida. Parece que jamás encaramos el movimiento total de la vida —como un río pleno con un gran caudal de agua tras de sí; agua desde el principio hasta el fin. Esa agua puede contaminarse pero, luego de un trecho suficiente, es capaz de purificarse a sí misma. Así, de igual manera, podemos encarar la vida holísticamente, como un movimiento total desde el principio hasta el fin, sin fragmentación ni desviación ni ilusión alguna. Es importante comprender cómo la mente crea ilusiones de autoimportancia y todos los múltiples tipos de ilusión que brindan

consuelo y seguridad —al menos por el momento. Miramos algo con una idea o creencia preconcebida, de manera que nunca lo vemos realmente, como un hecho.

Las ilusiones se generan cuando buscamos satisfacción en el deseo. La satisfacción es por completo diferente del éxtasis. El éxtasis es un estado del ser, o del no ser, que se halla fuera de uno mismo. Ése es el éxtasis, en el cual no existe el experimentar. En el momento en que hay un experimentar, es el yo con sus recuerdos del pasado, sus remembranzas, el que está traduciéndolos y creando ilusiones. El éxtasis jamás crea ilusiones. Uno no puede aferrarse al éxtasis, retenerlo, porque éste se halla fuera de uno mismo; no es cuestión de recordarlo o de anhelarlo; anhelarlo es el deseo de satisfacción, y eso crea las ilusiones.

La mayoría de nosotros está atrapada en alguna ilusión —la ilusión de ser, o de no ser, la ilusión de poder, posición, etcétera; todas son categorías proyectadas desde el centro que es el yo. La ilusión implica ver sensualmente a través de una conclusión, prejuicio o idea bien definidas.

Una mente que está presa en ilusiones carece de orden. El orden sólo puede surgir holísticamente. Necesitamos orden; incluso en una habitación pequeña ponemos las cosas en su propio lugar; de lo contrario, ésta se desordena, es fea, impide el descanso. Pensamos que, psicológicamente, el orden radica en seguir cierto patrón o rutina que ya hemos establecido en el pasado. El orden psicológico es algo por completo diferente; sólo puede existir cuando hay claridad. La claridad trae consigo el orden —no a la inversa; si tratamos de buscar el orden, entonces éste se vuelve mecánico, se ajusta a un patrón en el cual no puede haber claridad.

El orden implica armonía en la vida diaria. La armonía no es una idea. Nosotros nos hallamos atrapados en la prisión de las ideas, y en eso no hay armonía. La armonía y la claridad implican ver las cosas holísticamente, observar la vida

como un movimiento unitario total; no «Yo soy un hombre de negocios en la oficina y una persona diferente en mi casa»; no «Yo soy un artista y por eso puedo hacer las cosas más excéntricas y absurdas»; no este desmenuzar o fragmentar la vida en múltiples categorías, la elite y la no elite, el trabajador y el no trabajador, el intelectual y el romántico, lo cual constituye nuestro normal modo de vivir. Vean lo importante que es encarar la vida como un movimiento total en el que todo está incluido, en el que no hay divisiones como el bien y el mal, el cielo y el infierno. Vean holísticamente, de modo que cuando observen al amigo, a la esposa o al esposo, en esa relación haya un ver total.

Pensamos en la libertad como la libertad con respecto a algo —libertad con respecto al dolor, a la ansiedad, al trabajo—, lo cual de hecho es una reacción y, por tanto, no es libertad en absoluto. Cuando alguien dice: «Yo me he liberado del cigarrillo», esa respuesta proviene de lo que ha sido, es un apartarse de lo que ha sido. Pero nosotros estamos hablando de una libertad que no lo es con respecto a algo —y ello implica observar holísticamente.

Al observar de esa manera, no hay fragmentación ni una dirección preconcebida, porque cuando existe una dirección, se producen distorsiones. Sólo cuando hay completa libertad puede uno observar todo el contenido de la vida, y en esa observación no hay búsqueda de satisfacción y, por lo tanto, no hay ilusión alguna.

Por consiguiente, observen la vida como un movimiento total, no fragmentado, holístico, que fluye continuamente —'continuamente' pero no en el sentido de tiempo. Por lo general la palabra 'continuo' implica tiempo; pero hay una continuidad que no es del tiempo. Nosotros pensamos en la relación entre el pasado y el futuro como una continuidad sin interrupciones. Eso es lo que generalmente se entiende por la palabra 'continuidad', lo cual pertenece al tiempo. El tiempo es un

movimiento, un trayecto que debe ser recorrido a lo largo de días, meses o años, con un ideal que espera ser alcanzado al final de ello. El tiempo implica pensamiento, y éste es un movimiento de medida: el movimiento del tiempo.

Pero ¿hay una continuidad —si es que puedo usar esa palabra, quizá no sea del todo correcta—, hay una continuidad que no consista en una serie de incidentes que se relacionan con el pasado como una causa que ahora se transforma en efecto, el cual a su vez se convierte en una causa futura? ¿Hay un estado del ser en el cual exista un cesar, un llegar al fin de todas las cosas?

Pensamos en la vida como en un movimiento medido en el tiempo; un movimiento que termina en la muerte. Hasta ahí, eso es lo que llamamos continuidad. Sin embargo, uno observa un movimiento que no es del tiempo, que no es un recuerdo de algo que pertenece al pasado y que pasa a través del presente modificando el futuro y, de esa manera, continuando. Hay un estado de la mente que consiste en morir para todo lo que va sucediendo; todo lo que acontece, llega y se va —no hay un retener, sino siempre un fluir que pasa. Ese estado de la mente tiene su propio sentido de belleza, y una 'continuidad' que no es del tiempo.

Desde la antigüedad, todas las religiones han intentado descubrir si existe algo más allá de la muerte. Los antiguos egipcios pensaban que, en cierto modo, el vivir era parte de la muerte, así que al morir uno debía llevarse consigo sus esclavos, su gato, etcétera. Pasarse al otro lado era vivir como antes uno había vivido de este lado. Eso significaba una continuidad. También en la India se sostenía desde tiempos remotos que la vida debe tener una continuidad, porque de lo contrario, ¿cuál es el sentido de haber logrado un carácter moral, de haber adquirido tantas experiencias en la vida, de haber sufrido tanto, si ello termina meramente en la muerte? ¿Qué sentido tiene? Por lo tanto, decían, tiene que haber un

futuro, y en ese futuro el contenido de la conciencia se modifica vida tras vida; así, el contenido continua. Los cristianos tienen una forma diferente de realización, como la resurrección y esas cosas. Pero nosotros queremos descubrir la verdad de ello; no lo que piensa otro, no lo que piensan los profesionales, los sacerdotes y los psicólogos. Han aparecido ciertos artículos en la prensa americana y europea, afirmando que algunas personas han 'muerto' y regresado a la vida cotidiana recordando haber experimentado estados extraordinarios 'después de la muerte': luz, belleza, lo que sea. Uno cuestiona si murieron realmente, porque si se está realmente muerto, eso implica que el oxígeno no llega al cerebro y que, después de varios minutos, el cerebro se deteriora; cuando hay una muerte real no existe un regreso y, por lo tanto, no hay recuerdos de algo posterior a la muerte.

La muerte puede ser una experiencia de lo más extraordinaria, más grande que el llamado amor, más grande que cualquier deseo, idea o conclusión; o puede ser el fin de todo, de toda forma de relación, de toda forma de memoria, recuerdo, acumulación. Puede ser la aniquilación total; el cese completo de todo. Uno debe descubrir cuál es la verdad de este asunto.

Para dar con la verdad, debe cesar toda forma de identificación, de temor, debe cesar todo deseo de bienestar. Uno no debe estar atrapado en esa ilusión que dice: «Sí, hay un estado maravilloso después de la muerte». La mente no ha de estar identificada con el nombre, con la forma, ni con persona, idea o conclusión alguna. ¿Es ello posible? Eso no niega el amor; por el contrario, cuando uno está apegado a una persona, no hay amor; lo que hay es dependencia, existe el temor de quedarse solo en un mundo donde todo es muy incierto —tanto psicológica como exteriormente. Para descubrir cuál es la verdad acerca de la muerte, cuál es el significado, la verdadera profundidad de esa cosa extraordinaria que ha de ocurrir,

tiene que haber libertad. Y la libertad no existe cuando hay apego, temor, deseo de bienestar. ¿Podemos descartar todo eso? Para descubrir la verdad de esta cosa extraordinaria llamada muerte, uno debe también descubrir la verdad de lo que existe antes de la muerte; no la verdad después de la muerte, sino también la verdad antes de la muerte.

¿Cuál es la verdad antes de la muerte? Si eso no está claro, lo otro tampoco puede estarlo. Uno debe considerar con mucha atención, muy cuidadosamente, con amplia libertad, lo que existe antes de la muerte, aquello que llamamos el vivir. ¿Cuál es la verdad con respecto al propio vivir? ¿Qué es uno, o quién es uno? ¿Qué es aquello que uno llama vivir? Una mente densamente condicionada producida mediante la educación, el ambiente, la cultura, las sanciones religiosas, las creencias y los dogmas, los rituales, 'mí país', 'su país', la constante batalla, el deseo de ser felices siendo infelices, el estar deprimidos y exaltados, el experimentar la ansiedad, la incertidumbre, el odio, la envidia y la persecución del placer; el miedo a quedarnos solos, el miedo a la soledad, a la vejez, a las enfermedades —ésta es la verdad de nuestra vida, de nuestra vida de todos los días. ¿Puede una mente semejante, que no ha puesto orden en esta vida —orden en el sentido de lo que adviene a través de la claridad y la compasión—, puede una mente así, tan fragmentada, desordenada, asustada, puede ella descubrir la verdad acerca de algo que está fuera de todo eso?

Entonces, ¿cuál es la verdad de la muerte —o sea, del completo terminar? Puede haber aniquilación, o puede haber alguna otra cosa; pero ésa es una esperanza que crea distorsión e ilusiones; por lo tanto, uno la excluye.

Sólo podemos descubrir la verdad de ello cuando existe una terminación —una terminación para todo cuanto tenemos; el cese del apego, no el abandonarlo un día sino terminar con el apego completamente ahora. Eso es lo que la muerte

implica —cese completo; y cuando hay cese completo, nace algo nuevo.

El miedo es una carga, una carga terrible, y cuando uno remueve esa carga completamente, ocurre algo nuevo. Pero uno teme el fin —teme cesar al final de la vida o teme cesar ahora. Terminen ustedes con la vanidad, porque sin el fin no hay comienzo. Estamos atrapados en esta continuidad de no cesar jamás. Cuando hay un cese total, completo, holístico, existe algo absolutamente nuevo que comienza, que ustedes no tienen posibilidad alguna de imaginar; es una dimensión por completo diferente.

Para descubrir la verdad de la muerte, tiene que haber un fin para el contenido de la propia conciencia. Entonces uno jamás preguntará: «¿Quién soy yo?» o «¿Qué soy yo?». Uno es su conciencia con su contenido. Cuando termina esa conciencia con su contenido, hay algo por completo diferente que no puede ser imaginado. Los seres humanos han buscado la inmortalidad en sus acciones; uno escribe un libro, y en ese libro está la inmortalidad de uno como escritor; un gran pintor pinta un cuadro, y esa pintura se convierte en la inmortalidad de ese ser humano. Todo eso debe terminar —lo cual nadie está dispuesto a hacer.

Cada ser humano es un representante de toda la humanidad, y cuando ocurre ese cambio en la conciencia, uno produce un cambio en la conciencia humana. La muerte es el fin para esta conciencia tal como uno la conoce.



Sin claridad, la destreza llega a ser algo muy peligroso

XVIII

Cuando uno ha desarrollado destreza en algo, ello brinda cierto sentimiento de bienestar, de seguridad. Y tal destreza, nacida del conocimiento, en su acción tiene que volverse invariablemente mecánica. Destreza en la acción es lo que uno ha buscado, porque ella nos da cierta posición en la sociedad, cierto prestigio. Viviendo en ese campo todo el tiempo, como lo hacemos en la sociedad moderna con todas sus exigencias económicas, tal conocimiento y destreza se vuelven no sólo aditivos, sino que terminan por constituirse en un proceso mecánico y reiterativo que, poco a poco, adquiere sus propios incentivos, su propia arrogancia y poder. En ese poder encontramos seguridad.

Actualmente, la sociedad nos exige más y más destreza —ya sea uno un ingeniero, un experto tecnológico, un científico, un psicoterapeuta, etc., etc.—, pero existe un gran peligro en buscar esta destreza que proviene de los conocimientos acumulados, porque en ese crecimiento no hay claridad.

Cuando la destreza se vuelve sumamente importante en la vida, no sólo porque es el medio de ganarse la subsistencia sino debido a que uno es educado totalmente para ese propósito —todas nuestras escuelas, colegios y universidades están dirigidos a ese fin—, entonces la destreza produce invariablemente cierto sentimiento de poder, de arrogancia y vanidad.

El arte de aprender no radica tan sólo en la acumulación del conocimiento necesario para una hábil acción, sino que también hay un aprender sin acumulación alguna. Existen dos formas de aprender: una, adquiriendo y acumulando gran cantidad de conocimientos mediante la experiencia, los libros, la educación, todo lo cual puede ser usado en la acción hábil y eficiente; y hay otra forma de aprender, en la cual uno nunca acumula ni registra nada que no sea absolutamente necesario. En la primera forma, el cerebro graba y acumula los conocimientos, almacenándolos y actuando desde ese depósito —hábilmente o con torpeza. En la segunda forma, uno se torna tan completamente alerta que sólo registra aquello que es absolutamente necesario y nada más; entonces la mente no está obstruida e influida por el movimiento de los conocimientos acumulados.

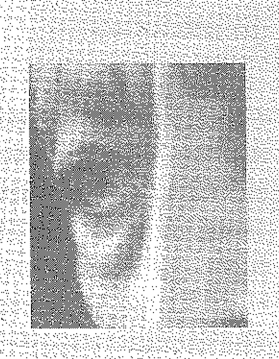
En este arte de aprender —donde se acumulan los conocimientos registrando solamente lo que es indispensable para una acción eficiente— no se registra ninguna reacción psicológica; el cerebro emplea los conocimientos donde la función y la destreza son necesarias y, no obstante, el cerebro está libre para no registrar en el área psicológica. Es muy arduo esto de hallarse tan totalmente alerta que uno registre sólo lo que es necesario y no registre en absoluto cosa alguna que sea innecesaria. Alguien me insulta, alguien me halaga, alguien me llama esto o lo otro —no hay registro. Esto da una tremenda claridad. Registrar y, aun así, no registrar, de modo que no haya un desarrollo del yo, de la estructura egocéntrica. La estructura del yo aparece solamente cuando hay un

registro de todo aquello que no es necesario; o sea, el conceder importancia al nombre, a la propia experiencia, a las propias opiniones y conclusiones; todo eso significa la intensificación de la energía en el yo —lo cual es siempre un factor de distorsión.

El arte de aprender da esta claridad extraordinaria, y si hay una gran destreza en la acción, pero sin esa claridad, entonces la destreza engendra el sentimiento de la propia importancia, tanto si ese sentimiento se identifica con uno mismo como con un grupo o una nación. El sentimiento de la propia importancia niega la claridad. Sin claridad no puede haber compasión, y es a causa de que no hay compasión que la destreza se ha vuelto tan importante. Si no hay claridad, no hay un despertar de la inteligencia, de esa inteligencia que no es de ustedes ni mía, sino que es inteligencia. Esa inteligencia tiene su propia acción; ésta no es mecánica y, por lo tanto, es una acción sin causa.

Tal como ocurre en el arte de ver y de escuchar, en el arte de aprender no hay movimiento alguno del pensar. El pensamiento es necesario para acumular conocimientos a fin de funcionar con destreza, eficientemente; de otro modo, el pensamiento no tiene lugar alguno. Esto produce una claridad extraordinaria. En una claridad así, no existe un centro desde el cual uno esté funcionando; no hay ningún centro que haya sido creado por el pensamiento —como el yo, lo mío. Porque donde existe ese centro, tiene que haber una circunferencia, y donde hay una circunferencia, hay resistencia y hay división, que es una de las causas fundamentales del temor. Sin claridad, la destreza llega a ser una de las cosas más destructivas en la vida —que es lo que está sucediendo en el mundo; el hombre puede ir a la luna y poner allí la bandera de su país, pero eso no es algo que surja de la claridad; podemos matarnos los unos a los otros a través de guerras como resultado del extraordinario desarrollo de la tecnología, todo lo cual tiene su

origen en el movimiento del pensar; y el pensamiento no es claridad. El pensamiento jamás puede comprender aquello que es total, inmensurable, intemporal.



¿Cómo ha de conocerse uno a sí mismo?

XIX

¿Cuál es la naturaleza del pensamiento, el cual cesa cuando hay completa atención y brota cuando no hay atención? Uno ha de comprender qué es estar alerta, de otro modo no podrá comprender completamente el significado de la atención.

¿Hay una idea de la percepción alerta, o está uno alerta? Existe una diferencia entre la idea de estar alerta y el estar alerta. Estar 'alerta' implica ser sensible, percibir vivamente las cosas alrededor de uno, la naturaleza, la gente, el color, los árboles, el medio circundante, la estructura social, económica, la cosa en su totalidad; implica conocer, observar, estar sensiblemente atento a todo cuanto sucede en lo externo; y también a lo que sucede psicológicamente en lo interno. Si no estamos atentos a lo que sucede externamente y comenzamos a estar atentos internamente, nos volvemos más bien neuróticos. Pero si uno comienza a darse cuenta, lo máximo que sea posible, de lo que exactamente está ocurriendo en el mundo, y luego desde ahí se mueve hacia lo interno, entonces hay

equilibrio. Existe entonces una posibilidad de no engañarse a sí mismo. Uno empieza por estar atento a lo que sucede fuera, y después se mueve en lo interno —un movimiento constante, como el flujo y reflujo de la marea—, y de ese modo no hay engaño posible; de ese modo hay discernimiento.

¿Cómo ha de conocerse uno a sí mismo? Uno mismo es una estructura muy compleja, un movimiento muy complejo; ¿cómo ha de conocerse uno sin engañarse a sí mismo? Sólo podemos conocernos en nuestra relación con otros. En esa relación con los demás, puede que uno se aparte de ellos porque no desea ser lastimado, y en la relación también puede uno descubrir que es muy celoso, dependiente, que está apegado y que en realidad es muy insensible. Por consiguiente, la relación actúa como un espejo en el cual uno se conoce a sí mismo. Igual ocurre externamente; lo externo es un reflejo de uno mismo, porque la sociedad, los gobiernos, todas estas cosas creadas por los seres humanos, son fundamentalmente lo mismo que uno es.

Para descubrir qué es la percepción alerta, debemos investigar la cuestión del orden y el desorden. Uno ve que exteriormente existe muchísimo desorden, confusión e incertidumbre. ¿Qué ha producido esta incertidumbre, este desorden? ¿Quién es el responsable? ¿Lo somos nosotros? Tiene que estar muy claro si somos nosotros los responsables por el desorden externo; ¿o es éste algún desorden divino desde el cual habrá de surgir un divino orden? Por lo tanto, si uno se siente responsable por el desorden externo, ¿no es acaso ese desorden una expresión del propio desorden interno?

Uno observa que el desorden en lo externo es creado por nuestro desorden en lo interno. Mientras los seres humanos no tengan orden en sí mismos, siempre habrá desorden. Los gobiernos pueden tratar de controlar el desorden exteriormente; la expresión extrema es la forma totalitaria del marxismo —que dice saber qué es el orden; y como ustedes no lo

saben, él les dirá lo que es y los reprimirá o los confinará en campos de concentración, en hospitales psiquiátricos, etcétera.

El mundo se halla en desorden porque nosotros estamos en desorden, cada uno de nosotros. ¿Uno se da cuenta de su desorden, o no tiene sino un concepto de él? ¿Percibimos claramente que estamos en desorden, o ésa es meramente una idea que se ha sugerido y que aceptamos? La aceptación de una idea es una abstracción, una abstracción de 'lo que es'. La abstracción implica apartarse de 'lo que es' —y nosotros vivimos principalmente de ideas y nos apartamos de los hechos. ¿Está uno aceptando un concepto del desorden, o percibe que el desorden está en uno mismo? ¿Comprende uno la diferencia que existe entre ambos hechos? Y ¿es ésa una percepción alerta per se, por sí misma?

¿Qué entendemos por desorden? Hay contradicción; pensamos una cosa y hacemos otra. Está la contradicción de los deseos opuestos, de los opuestos requerimientos internos, de los movimientos que dentro de uno se oponen entre sí —la dualidad. ¿Cómo surge esta dualidad? ¿No es porque somos incapaces de mirar 'lo que es'? Uno quisiera más bien escapar de 'lo que es' hacia 'lo que debería ser', esperando de algún modo, por algún milagro, por un esfuerzo de la voluntad, transformar 'lo que es' en 'lo que debe ser'. O sea: uno está iracundo y 'no debería' estar iracundo. Si uno supiera qué hacer con la ira, cómo entendérselas con la ira e ir más allá, no habría necesidad de 'lo que debería ser' —que es 'no estar iracundo'. Si uno puede comprender, si sabe qué hacer con 'lo que es', no escapará hacia 'lo que debería ser'. Debido a que no sabemos qué hacer con 'lo que es', esperamos que inventando un ideal de algún modo podremos por medio del ideal cambiar 'lo que es'. O, a causa de que no podemos y no sabemos qué hacer, el cerebro se condiciona a vivir siempre en el futuro —'lo que uno espera ser'. Vivimos esencialmente en el pasado, pero esperamos alterar el presente viviendo para

un ideal en el futuro. Si uno supiera qué hacer con 'lo que es', entonces el futuro no importaría. No es cuestión de aceptar 'lo que es', sino de permanecer con 'lo que es'.

Sólo podemos comprender algo si miramos 'lo que es' y no escapamos de ello, si no tratamos de convertirlo en alguna otra cosa. ¿Es posible permanecer con 'lo que es', observarlo, verlo y nada más? Me doy cuenta de que soy codicioso, pero eso no ejerce acción alguna. La codicia es un sentimiento, y yo he mirado ese sentimiento llamado codicia. La palabra no es la cosa; pero puedo estar confundiendo la palabra con la cosa. Tal vez me encuentre atrapado en las palabras y no esté con el hecho —el hecho de que soy codicioso. Esto es muy complejo; quizá sea la palabra la que incita ese sentimiento. ¿Puede la mente estar libre de la palabra y mirar? ¡La palabra se ha vuelto tan importante en la vida de uno! ¿Soy acaso el esclavo de las palabras —sabiendo que la palabra no es la cosa? ¿Es que la palabra se ha vuelto tan importante que para mí el hecho no es real, no es factual? Yo preferiría mirar la fotografía de una montaña que ir y mirar la montaña directamente; para esto tengo que recorrer una gran distancia, tengo que escalar la montaña, contemplarla de cerca, sentirla. Mirar el cuadro que representa una montaña es mirar un símbolo; ésa no es una realidad. ¿Estoy preso en las palabras, que son símbolos y, en consecuencia, me aparto de la realidad? ¿Es la palabra la que crea el sentimiento de la codicia? —¿o la codicia existe sin la palabra?

Esto requiere una disciplina tremenda, no represión. El acto mismo de seguir la investigación tiene su propia disciplina. Por lo tanto, tengo que averiguar muy cuidadosamente si la palabra ha creado el sentimiento o si el sentimiento existe sin la palabra. La palabra es 'codicia', yo la nombré antes cuando experimenté ese sentimiento en consecuencia, estoy registrando el sentimiento presente conforme a un suceso

de la misma índole ocurrido en el pasado. De modo que el presente ha sido absorbido por el pasado.

Por consiguiente, me doy cuenta de lo que estoy haciendo. Me doy cuenta de que la palabra se ha vuelto extraordinariamente importante para mí. ¿Hay, entonces, libertad con respecto a las palabras 'codicia', 'envidia', o a las palabras 'nacionalidad', 'comunista', 'socialista' y así sucesivamente —estoy libre de la palabra? La palabra pertenece al pasado. El sentimiento es el presente reconocido por la palabra que procede del pasado; así, estoy viviendo todo el tiempo en el pasado. El pasado es el yo. El pasado es tiempo; por lo tanto, el tiempo es el yo. El yo dice: «No debo ser irascible», porque mi condicionamiento ha dicho: «No seas codicioso, no seas irascible». El pasado le dice al presente lo que debe hacer. Por lo tanto, hay una contradicción, porque fundamentalmente, muy en lo profundo, el pasado le está dictando los actos al presente. El yo, que es el pasado con todos sus recuerdos, sus conocimientos, sus experiencias —una cosa producida por el pensamiento—, el yo está ordenando lo que debe suceder.

¿Puedo, entonces, observar el hecho de la codicia, observarlo sin el pasado? ¿Puede haber una observación de la codicia sin nombrarla, sin quedar uno atrapado en la palabra, habiendo comprendido que la palabra puede crear el sentimiento, entonces la palabra es el 'yo' —que pertenece al pasado y me dice: «No seas codicioso»? ¿Es posible mirar 'lo que es', mirarlo sin el yo, o sea, sin el observador? ¿Puedo observar la codicia, el sentimiento, y el modo en que éste se realiza en la acción, sin el observador, que es el pasado?

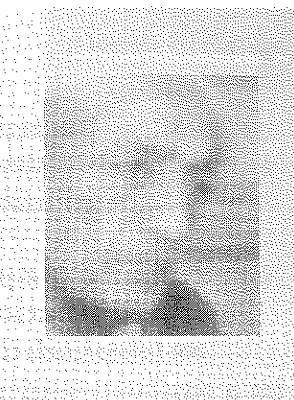
'Lo que es' sólo puede ser observado cuando no hay 'yo'. ¿Pueden ustedes observar los colores y las formas que los rodean? ¿Cómo lo hacen? Uno observa por medio de los ojos. Observen sin mover los ojos; porque si uno los mueve, surge en el cerebro toda la operación del pensar. En el momento en que el cerebro opera, hay distorsión. Miren algo sin mover los

ojos y vean cómo el cerebro se aquieta. Uno observa entonces no sólo con los ojos, sino con toda su atención, con afecto. Entonces hay una observación del hecho —no la idea sino el hecho. Uno aborda 'lo que es' haciéndolo con solicitud, con afecto; por lo tanto, no hay juicio, no hay condenación; en consecuencia, uno está libre de los opuestos.

PARTE III

Dos diálogos

Conversaciones en Ojai entre Krishnamurti y un pequeño grupo de personas pertenecientes a las Escuelas y Fundaciones Krishnamurti de Canadá, Inglaterra, India y Estados Unidos de Norteamérica.



Diálogo 1

Interlocutor (1): ¿Podemos discutir la relación que hay entre la enseñanza de Krishnamurti y la verdad?

Interlocutor (2): ¿Hay en absoluto algo como la enseñanza, o sólo existe la verdad?

KRISHNAMURTI: ¿Es ella la expresión de la verdad? Aquí hay involucradas dos cosas: o el que habla lo hace desde el silencio de la verdad, o habla desde el ruido de una ilusión que él considera que es la verdad.

I: Eso es lo que hace la mayoría de la gente.

KRISHNAMURTI: ¿Qué es, entonces, lo que él está haciendo?

I: Podría haber una confusión entre la palabra y la verdad.

KRISHNAMURTI: No, la palabra no es la verdad. Es por eso que decimos: o él habla desde el silencio de la verdad, o habla desde el ruido de la ilusión.

I: Pero debido a que uno siente que él habla desde el silencio de la verdad, existe una posibilidad mayor de que la palabra sea interpretada como la verdad.

KRISHNAMURTI: No, vayamos despacio porque esto es interesante. ¿Quién es el que va a juzgar, quién va a ver la verdad de esta cuestión? ¿El oyente, el lector? Usted, que conoce las escrituras indias, el budismo, los Upanishads, etc. usted está familiarizado con todo eso y conoce la mayoría de sus contenidos—, ¿es usted capaz de juzgar? ¿Cómo hemos de averiguarlo? Usted le escucha hablar acerca de estas cosas y se pregunta si él está hablando realmente desde este extraordinario silencio de la verdad o si lo hace como una reacción y a causa de una infancia condicionada y esas cosas. En otras palabras: o él habla desde su condicionamiento, o lo hace desde 'lo otro'. ¿Cómo lo descubrirá usted? ¿Cómo abordará este problema?

I: ¿Es posible para mí descubrir si lo que establece la relación con esa enseñanza es el ruido que hay dentro de mí mismo?

KRISHNAMURTI: Eso es lo que le pregunto. ¿Cuál es el criterio, la medida que usted aplica para decir: «Sí, es eso»? ¿O dice usted: «No lo sé»? ¿Qué es lo que hace? ¿O usted no sabe, pero examina, investiga —no si él está hablando desde el silencio o el condicionamiento, sino que investiga si usted está prestando atención a la verdad de lo que él dice? Yo quisiera saber si él está hablando desde esto o desde aquello, pero como no lo sé, voy a escuchar lo que dice y veré si es verdadero.

I: Pero ¿qué es aquello que lo ve como verdadero?

KRISHNAMURTI: Digamos que uno es bastante sensible a las cosas. Escucha a este hombre y quiere descubrir si lo que él dice son meras palabras o si es la verdad.

I: Cuando he llegado a la conclusión de que ello es la verdad, entonces ya no estoy escuchando.

KRISHNAMURTI: No, no lo sé. Este problema concierne a mi vida —no sólo durante unos pocos años, o durante unos días. Quiero conocer la verdad en este asunto. ¿Está él hablando desde la experiencia y el conocimiento, o no habla desde ninguna de esas cosas? La mayoría de las personas habla desde el conocimiento, así es que nos formulamos esa pregunta.

Yo no sé cómo lo averiguaría usted. Le diré lo que yo haría. Dejaría de lado, completamente, su personalidad, su influencia, todo eso. Porque no quiero ser influido, soy escéptico, dudo; por lo tanto, le escucho muy cuidadosamente y no digo: «Yo sé» o «Yo no sé», sino que soy escéptico, quiero descubrir.

I: Escéptico significa que uno está inclinado a dudar, lo que ya es un prejuicio...

KRISHNAMURTI: ¡Oh, no! Soy escéptico en el sentido de que no acepto cuanto se está diciendo.

I: Pero usted se inclina por la duda. Eso es negación.

KRISHNAMURTI: Oh, no. Yo emplearía más bien la palabra duda en el sentido de cuestionar. Pongámoslo de ese modo. Me pregunto: ¿estoy cuestionando desde mi prejuicio? Esta pregunta jamás me ha sido formulada antes, estoy explorando. Yo dejaría de lado todo —toda la reputación, el atractivo personal, la buena apariencia, esto o aquello—; no voy a aceptar ni a rechazar, voy a escuchar para averiguarlo. ¿Tengo prejuicios?

¿Estoy escuchándole con todo el conocimiento que he acumulado acerca de la religión, o de lo que han dicho los libros u otras personas, o de lo que me dice mi propia experiencia personal?

I: No. Puedo estar escuchándole precisamente porque he desechado todo eso.

KRISHNAMURTI: ¿Lo he desechado? ¿O le estoy escuchando con todo eso? Si lo he desechado, entonces estoy escuchando. Escucho muy cuidadosamente lo que él tiene que decir.

I: ¿O estoy escuchando con todo lo que ya sé acerca de él?

KRISHNAMURTI: He dicho que he puesto de lado su reputación. ¿Estoy escuchándole con el conocimiento que he adquirido a través de los libros, de la experiencia y, por lo tanto, estoy comparando, juzgando, evaluando? En tal caso, no puedo descubrir si lo que él dice es la verdad. Pero ¿es posible para mí descartar todo eso? Estoy apasionadamente interesado en descubrir. De modo que por ahora —al menos mientras estoy escuchando— dejaré de lado todo lo que he conocido. Entonces prosigo. Quiero saber, pero no voy a ser persuadido fácilmente, no van a empujarme hacia algo mediante argumentaciones utilizando el ingenio, la lógica. ¿Soy entonces capaz de prestar atención a lo que él dice, escuchándole con un abandono total del pasado? Se llega a eso. ¿Lo hace usted? Entonces mi relación con él es por completo diferente; entonces estoy escuchando desde el silencio.

Ésta es realmente una cuestión muy interesante. Yo he contestado por mí mismo. Hay una docena de nosotros aquí; ¿cómo contestarían ustedes a ello? ¿Cómo saben que aquello de que él habla es la verdad?

I: Yo no me ocuparía de esa palabra 'verdad'. Cuando uno emplea la palabra 'verdad', está indicando que tiene la capacidad de juzgar lo que es verdadero, o que ya tiene una definición de la verdad, o que sabe qué es la verdad. Eso significa que no estará escuchando lo que otro dice.

KRISHNAMURTI: ¿No quiere usted saber si lo que él dice es una falsedad surgida de una mente condicionada, de un rechazo y, por tanto, de una reacción?

I (1): Yo me doy cuenta de que para escuchar a este hombre, no puedo hacerlo con una mente condicionada —así no puedo escuchar a nadie.

I (2): Otra pregunta que se suscita es: yo descarto todo este conocimiento y escucho en silencio. ¿Está la verdad en ese silencio?

KRISHNAMURTI: No lo sé. Ésa es una de las cosas que tengo que descubrir.

I (1): Si no hay un descartar, no hay silencio.

I (2): Como esta fuente es un manantial infinito, ¿es la enseñanza lo mismo que la verdad?

KRISHNAMURTI: ¿Cómo contestaría usted esta pregunta?

I: Pienso que, en primer lugar, uno puede ser sensible a lo que es falso. En otras palabras, uno puede ver si hay algo falso, algo incoherente.

KRISHNAMURTI: La lógica puede ser muy falsa.

I (1): Sí; no me refiero precisamente a la lógica, sino que uno puede ser sensible a la totalidad de la comunicación, a fin de ver si existe algún engaño. Pienso que una de las preguntas involucradas es: ¿se está usted engañando a sí mismo?

I (2): Pero ¿no implica esa sensibilidad la ausencia de las propias proyecciones —el silencio después de haber pasado por todas esas deformaciones de la realidad? Sólo entonces puede uno ser sensible.

I (3): Para ver eso, uno debe dejar de engañarse a sí mismo.

KRISHNAMURTI: Perdónenme por preguntar nuevamente: ¿cómo saben ustedes que él está diciendo la verdad? ¿O se está engañando a sí mismo y se halla atrapado en una ilusión que le hace sentir que está expresando la verdad? ¿Qué responden ustedes?

I: Uno ha de examinar eso; no puede aceptarlo sin una profunda investigación.

KRISHNAMURTI: Pero uno puede engañarse terriblemente a sí mismo.

I: Usted pasa por todas las capas de esos engaños y va más allá.

KRISHNAMURTI: Si yo fuera un extraño, podría decir: usted ha escuchado a este hombre por mucho tiempo; ¿cómo sabe que él está expresando la verdad? ¿Cómo sabe cosa alguna al respecto?

I: Yo diría que he prestado atención a lo que usted decía, y cada vez he sido capaz de examinarlo para ver si era correcto. No he encontrado nada que fuera contradictorio.

KRISHNAMURTI: No. La pregunta era: ¿cómo descubre usted la verdad? —no acerca de la contradicción, la lógica y todo eso. ¿Es suficiente la propia sensibilidad, la propia investigación, el inquirir?

I (1): Lo es si uno recorre todo el camino, si pasa por todas las formas de engañarse a sí mismo.

I (2): Y entonces llega a un punto donde puede decir que, en los momentos en que está escuchando —no sé hasta qué profundidad pero escuchando de manera completa—, siente que dentro de uno se produce un cambio. Puede no ser una revolución total, pero hay un cambio.

KRISHNAMURTI: Eso puede suceder cuando usted sale a dar un paseo, está tranquilo y mira las montañas; cuando regresa a su casa han ocurrido ciertas cosas. ¿Entiende lo que estoy diciendo?

I (1): Sí.

I (2): Nosotros escuchamos a personas que hablan del conocimiento, y le escuchamos a usted, y hay algo que es por completo diferente. Lo no verbal...

KRISHNAMURTI: ¿Usted ha contestado la pregunta?

I (2): Lo he hecho para mí mismo. He escuchado las razones que expone la gente y he escuchado a K. No sé qué es, pero es algo por completo diferente.

I (1): Eso significa que en ello hay una resonancia de la verdad.

I (3): Algunas personas sugieren que, en cierto modo, usted se está engañando a sí mismo. Ellas no lo ven de esa manera.

I (4): Un hombre me escribió preguntándome si yo estaba de acuerdo con todo lo que Krishnamurti decía: «¿Acaso no sostiene K que uno debe dudar de todo cuanto él dice?». La única manera en que pude contestarle dice: «Mire, para mí ello es evidente por sí mismo».

KRISHNAMURTI: Ello puede ser evidente para usted y, no obstante, puede ser una ilusión. Esto es algo tan peligroso, tan delicado...

I (1): Puede ser que haya una especie de balanza en la que sopesamos estas cosas.

I (3): Creo que para el pensamiento es en absoluto imposible estar seguro en esta materia. Es típico del pensamiento el querer estar seguro de que no se engaña a sí mismo, de que aquello que escucha es la verdad. El pensamiento nunca dejará de hacerse esa pregunta, y es correcto que no deje de preguntárselo; pero el pensamiento no puede alcanzar la verdad, no puede conocer nada acerca de eso.

KRISHNAMURTI: El Dr. Bohm y yo tuvimos una discusión de ese género, aunque en una forma diferente. Si lo recuerdo correctamente, dijimos: «¿Existe un silencio que no sea la palabra, que no sea algo inducido o imaginado? ¿Existe un silencio semejante, y es posible hablar desde ese silencio?».

I: La pregunta era si las palabras provienen de la percepción, del silencio, o si surgen de la memoria.

KRISHNAMURTI: Sí.

I: La cuestión es si las palabras que se emplean están comunicando algo de modo directo y si proceden o no del vacío, del silencio.

KRISHNAMURTI: Ésa es la verdadera cuestión.

I: Como acostumbramos a decir: igual que el tambor, que vibra al vacío interno.

KRISHNAMURTI: Sí. ¿Está usted satisfecho con esta respuesta? —¿con lo que otros han dicho?

I: No, Krishnaji.

KRISHNAMURTI: Entonces, ¿cómo lo descubre usted?

I: Las palabras mismas que usted utiliza niegan la posibilidad de estar satisfecho y de operar con ello intelectualmente. Es algo que nada tiene que ver con esas cosas.

KRISHNAMURTI: Mire, suponga que yo le tengo afecto y confío en usted. Porque confío en usted y usted en mí, cualquier cosa que me diga no será una mentira, y sé que usted no habrá de engañarme bajo ninguna circunstancia, no me dirá jamás algo que no sea verdadero para usted.

I: Yo podría hacer algo como resultado de mi ignorancia.

KRISHNAMURTI: Pero digamos que usted confía en mí y yo en usted. Hay una relación de fe, confianza, amor; como un hombre y una mujer cuando se casan —ellos confían el uno en el otro. Ahora bien, ¿es eso posible aquí? Porque —como ella lo señala— yo puedo engañarme a mí mismo con lógica, con razonamiento, con todas esas cosas; millones de personas

lo han hecho. También puedo ver el peligro de «Yo amo a mi maestro» —y él puede causar estragos conmigo.

I (1): Si uno siente afecto por alguien, proyecta sobre esa persona toda clase de ilusiones.

I (2): Yo pienso que la fe, la investigación y todo eso acompañan al amor.

KRISHNAMURTI: Eso también es algo muy peligroso.

I (1): Por supuesto que lo es.

I (2): ¿No existe algún modo de evitar el peligro?

KRISHNAMURTI: Yo no quiero estar preso en una ilusión.

I: ¿Podemos decir entonces que la verdad se halla en el silencio del cual surge la enseñanza?

KRISHNAMURTI: ¡Pero yo quiero saber cómo adviene el silencio! Podría haberlo inventado, podría haber trabajado durante años a fin de tener una mente silenciosa, condicionándola, manteniéndola en una jaula, para luego decir: «Magnífico, estoy en silencio». Existe ese peligro. La lógica es un peligro, como lo es el pensamiento. Por lo tanto, veo los peligros que me rodean, estoy preso en todos estos peligros y quiero descubrir si lo que ese hombre está diciendo es la verdad.

I (1): Creo que no hay ningún procedimiento que sirva para descubrir eso. No hay una regla. Yo no puedo decirle a nadie cómo descubrirlo. Puedo decir que siento eso con todo mi ser, que algo es verdadero y quizá pueda comunicarlo a través de mi vida, pero no puedo convencer a nadie por medio de palabras,

por razonamientos ni por ningún método. Y, de igual manera, no puedo convencerme a mí mismo.

I (2): ¿Estamos diciendo que la percepción ha de ser pura y que debe hallarse en el reino del silencio —el verdadero reino del silencio, no una fantasía— a fin de que uno pueda siquiera aproximarse a esta cuestión?

KRISHNAMURTI: El Dr. Bohm es un científico, un físico, tiene un pensar claro y lógico; supongamos que alguien acude a él y le pregunta: «Lo que Krishnamurti dice ¿es la verdad?». ¿Cómo va él a responder?

I: ¿No tiene que ir el Dr. Bohm —o cualquiera— más allá de las limitaciones de la lógica?

KRISHNAMURTI: Alguien viene a él y pregunta: «Dígame, yo realmente quiero saberlo por usted, por favor, dígame si aquello de que habla ese hombre es la verdad».

I: ¿Pero usted dice, entonces, que para descubrir debemos usar el instrumento de la lógica?

KRISHNAMURTI: No. Yo estoy muy interesado porque he oído a muchas personas ilógicas y negligentes decir que expresan la verdad. Pero acudo a un pensador serio, prudente en el uso de las palabras, y le pregunto: «Por favor, dígame si él está expresando la verdad, si no encubre algo falso». ¿Cómo va a contestarme?

I: El otro día, cuando esa persona dijo que usted podía estar preso en una rutina, y usted consideró eso antes de responder, ¿qué ocurrió entonces?

KRISHNAMURTI: Consideré eso de varios modos diferentes, y no creo estar preso en una rutina; no obstante podría estarlo. Por lo tanto, después de examinarlo muy cuidadosamente, lo dejé. Algo ocurre cuando usted deja el hecho quieto después de un examen, algo nuevo interviene en ello. Ahora yo le pido: «Por favor, dígame si ese hombre está expresando la verdad».

I: Para mí ésa es una realidad. No puedo comunicársela a usted. Esto es lo que he descubierto y usted tiene que descubrirlo por sí mismo. Tiene que ponerlo a prueba en su propia mente.

KRISHNAMURTI: Pero usted podría estar engañándome.

I: Eso es todo cuanto puedo decir. Realmente, no puedo comunicarlo.

KRISHNAMURTI: Él puede estar engañándose a sí mismo.

I (1): Pero entonces, ¿por qué debo acudir al Dr. Bohm, por mucho que lo respete?

I (2): Una cosa que puedo afirmar es que he cuestionado lo que él sostiene; he dicho que puede ser así como puede no serlo, y he examinado muy detenidamente el problema que implica engañarse a sí mismo.

I (3): A mí me parece que me gustaría saber adónde apunta él con la respuesta a esta pregunta. ¿Es una cuestión de ciencia? ¿De lógica? ¿Se trata de su propia inteligencia? Quisiera saber desde qué base va a contestarme.

KRISHNAMURTI: Como ser humano, en lo más recóndito de su corazón, ¿cómo sabe usted que él está expresando la verdad? Yo necesito sentirlo. Objeto la lógica y todo eso. He pasado por ello anteriormente. Por lo tanto, si todo eso no es el camino, ¿cuál es el camino?

I: Hay personas que son muy ingeniosas y que hablan de cosas bastante similares; ellas han captado esto muy bien desde un punto de vista intelectual y dicen que hablan desde la verdad.

KRISHNAMURTI: Sí, ahora ellos repiten en la India: «Usted es el mundo». ¡Ése es el último lema!

I: Para poder comunicar eso, tengo que hablar desde el silencio al que usted se refería.

KRISHNAMURTI: No, por favor, sea sencillo conmigo. Yo quiero saber si Krishnamurti está expresando la verdad. El Dr. Bohm conoce a Krishnamurti desde hace varios años; él tiene una mente bien disciplinada, de modo que acudo a él y se lo pregunto.

I: Todo cuanto él puede contestar es: «Yo conozco a este hombre, y así es como él influye sobre mí. Él ha cambiado mi vida». Y súbitamente, una nota puede resonar en el que pregunta.

KRISHNAMURTI: No. ¡Yo necesito saberlo de muy buena fuente!

I (1): El Dr. Bohm se encuentra aquí. Que él nos lo diga.

I (2): Pero usted dijo que necesitaba pruebas.

KRISHNAMURTI: No dije eso. Ésta es una cuestión muy seria, no es un asunto meramente dramático o intelectual. Es una cuestión extraordinaria.

I: ¿Puede uno acaso obtener una respuesta? ¿O esa persona está planteando desde el principio una pregunta falsa?

KRISHNAMURTI: ¿Lo está?

I (1): Por supuesto. ¿Cómo puede alguien saberlo?

I (2): Yo podría responder que cuando nosotros discutíamos estas cosas, ello ocurría desde el vacío, y que uno lo sentía como una percepción directa.

KRISHNAMURTI: Sí. ¿La percepción directa no tiene relación alguna con la lógica?

I: No proviene de la lógica.

KRISHNAMURTI: Pero usted es lógico a pesar de todo.

I: Eso puede venir después, no en ese instante.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, usted me está diciendo: «He descubierto que ese hombre está expresando la verdad porque he tenido una percepción directa, un discernimiento en lo que él dice».

I: Sí.

KRISHNAMURTI: Ahora sea cuidadoso, porque yo he oído decir exactamente lo mismo a un discípulo de cierto gurú.

I: Yo también he oído a un gurú decir esto, pero un poco más tarde, al examinarlo lógicamente, vi que la cosa no tenía sentido. Al examinar el hecho y la lógica, vi que no encajaban. Yo diría, entonces, que sumándolo a la percepción directa, siempre he examinado esto lógicamente.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, usted está diciendo que la percepción no lo ha cegado, y que esa percepción es acompañada también por la lógica.

I: Es la lógica y el hecho.

KRISHNAMURTI: En consecuencia, la percepción primero, después la lógica. No primero la lógica y después la percepción.

I: Sí. Así es como siempre tiene que ser.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, a través de la percepción y luego con la lógica, usted ve que ésa es la verdad. ¿No han hecho lo mismo los devotos cristianos?

I: La lógica no basta, porque también tenemos que ver cómo se comporta la gente en realidad. Yo veo que los cristianos dicen ciertas cosas, pero cuando consideramos la totalidad de lo que hacen, ello no concuerda.

KRISHNAMURTI: ¿No hay en esto un terrible peligro?

I: Estoy seguro de que lo hay.

KRISHNAMURTI: Usted sostiene, entonces, que uno debe moverse en medio del peligro.

I: Sí.

KRISHNAMURTI: Ahora comienzo a entender lo que usted está diciendo. Uno ha de moverse en un campo pleno de peligros, lleno de serpientes y de trampas.

I: Lo cual significa que uno ha de estar tremendamente despierto.

KRISHNAMURTI: De modo que, hablando con él, he aprendido que esto es algo muy peligroso. Él ha dicho que usted puede comprender si Krishnamurti está expresando la verdad, cuando se halla realmente preparado para moverse en un campo repleto de trampas. ¿Es eso correcto?

I: Sí.

KRISHNAMURTI: Es un campo minado, uno camina sobre el filo de la navaja. ¿Están ustedes preparados para hacer eso? Todo el ser de uno dice: «Quiero estar seguro».

I: Ése es el único modo de hacer cualquier cosa.

KRISHNAMURTI: Yo he aprendido a estar alerta ante los peligros que me rodean y también a enfrentarme constantemente con el peligro y, por lo tanto, a no tener seguridad. ¡El interlocutor podría decir: «Esto es demasiado», y marcharse! Es a esto, entonces, que quiero llegar. ¿Puede la mente —que durante siglos ha sido condicionada a sentirse segura— abandonar eso y decir: «Me moveré en medio del peligro»? Es lo que ahora estamos diciendo. Ello es lógico, pero en cierto sentido es ilógico.

I: En principio, ése es el modo en que trabaja toda la ciencia.

KRISHNAMURTI: Sí, es verdad. De modo que eso significa que no he de confiar en nadie —en ningún gurú, en ningún profeta.

Confío en mi mujer porque ella me quiere y yo la quiero, pero eso es irrelevante.

I: La palabra 'peligro' también tiene que ser explicada. Desde cierto punto de vista ello es peligroso, y desde otro no lo es. Tengo que investigar. Mi condicionamiento es muy peligroso.

KRISHNAMURTI: Estamos diciendo, pues: «Me he movido en medio del peligro y he descubierto la lógica de este peligro. A través de la percepción del peligro, he encontrado la verdad de lo que Krishnamurti está expresando. Y en esto no hay seguridad, no hay certidumbre. Mientras que todos los otros me ofrecen certidumbre».

I: La seguridad llega a ser el máximo peligro.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

I: Lo que ustedes han descrito es realmente el enfoque científico. Los hombres de ciencia sostienen que toda enunciación debe correr el peligro de ser falsa; ello ha sido expresado de ese modo.

KRISHNAMURTI: Eso es perfectamente cierto. He aprendido muchísimo —¿y usted? Viene un hombre de Seattle, o Sheffield o Birmingham y se le dice: «He descubierto que lo que él expresa es la verdad, porque he tenido una percepción y esa percepción se mantiene lógicamente». Eso es razonable. Y en esa percepción veo que el campo donde me muevo es muy peligroso, está lleno de trampas. Por lo tanto, tengo que estar tremendamente despierto. Cuando no existe la seguridad, hay peligro. Y los gurús, los sacerdotes, todos ofrecen seguridad. Viendo lo ilógico de ello, también acepto esto que es ilógico.

I: Yo no estoy seguro de que usted deba llamarlo ilógico; eso no es ilógico sino que es el modo en que la lógica tiene que operar.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. ¿Estamos diciendo que la percepción directa, el discernimiento y el modo en que operan requieren una gran lógica, una gran capacidad de pensar claramente? Pero la capacidad de pensar claramente no producirá el discernimiento.

I: Pero si la lógica no produce la percepción, ¿qué es lo que hace, exactamente?

KRISHNAMURTI: Ejercita, agudiza la mente. Pero eso, por cierto, no habrá de producir un discernimiento.

I: No es a través de la mente que adviene la percepción.

KRISHNAMURTI: Todo eso depende de lo que usted entiende por mente. La lógica toma a la mente clara, aguda, objetiva y cuerda. Pero eso no le dará a usted lo otro. Su pregunta es: ¿cómo se produce lo otro?

I (1): No, ésa no era mi pregunta. La lógica aclara la mente, pero ¿es la mente el instrumento de la percepción?

I (2): Vea, uno debe tener la percepción. Si tiene, por ejemplo, una percepción acerca del cese del sufrimiento, del temor, podría ser que toda la cosa fuera un engaño. La lógica es algo que proporciona claridad en lo que uno hace de ahí en adelante.

I (3): Sí; eso es lo que dijimos, que ella aclara a la mente de su confusión, de sus desechos.

I (4): Los desechos pueden formarse si uno carece de lógica.

KRISHNAMURTI: Usted podría permanecer con los desechos si carece de lógica.

I: Si la percepción es una percepción real y, por ende, es la verdad, ¿por qué necesita, entonces, de la lógica para ser examinada?

KRISHNAMURTI: Dijimos que la percepción tiene un desarrollo lógico —no necesita de la lógica. Cualquier cosa que haga es razonable, lógica, cuerda, objetiva.

I: Es lógica sin un propósito deliberado de que lo sea.

KRISHNAMURTI: Así es.

I: Es como decir que si uno ve correctamente lo que hay en esta habitación, no encontrará nada ilógico en lo que ve.

KRISHNAMURTI: Muy bien. La percepción ¿mantendrá fuera todo el tiempo la confusión, los desechos, de modo que la mente nunca los acumule y no tenga que estar despejándolos constantemente? Ésa era su pregunta, ¿verdad?

I: Yo pienso que la percepción puede alcanzar ese estado en el que mantiene continuamente despejado el campo. Digo que puede alcanzar ese estado en cierto momento.

KRISHNAMURTI: En cierto momento tengo una percepción. Pero durante el intervalo entre las percepciones, hay un montón de desechos que se acumulan. Nos preguntamos si la percepción puede ser continua, de modo que no haya acumulación

de desechos. Expongámoslo de otro modo: una sola percepción ¿conserva claro el campo?

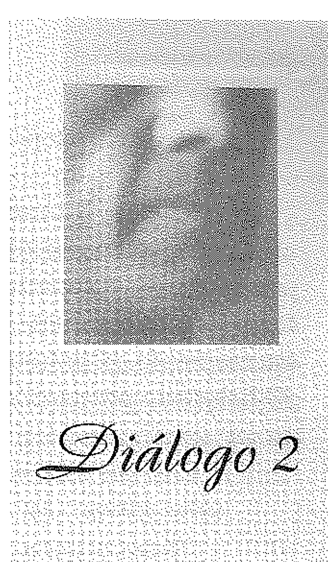
I: ¿Puede uno establecer una diferencia entre percepción y discernimiento?

KRISHNAMURTI: No los separe todavía. Tome esas dos palabras como sinónimos. Lo que preguntamos es: la percepción ¿ocurre de vez en cuando, a intervalos? Durante esos intervalos se juntan una gran cantidad de desechos y, por lo tanto, el campo debe ser barrido de nuevo. ¿O la percepción produce por sí misma una claridad tremenda en la que no hay desechos?

I: ¿Dice usted que, una vez que la percepción ocurre, será para siempre?

KRISHNAMURTI: A eso estoy tratando de llegar. No use las palabras 'continuo', 'nunca más'. Aténgase a la pregunta: una vez que ha tenido lugar la percepción, ¿puede la mente acumular más confusión, más desechos? Es sólo cuando esa percepción se oscurece con los desechos que comienza el proceso de liberarse de ellos. Pero si hay percepción, ¿por qué debería haber acopio, acumulación de desechos?

I: En esto hay una gran cantidad de puntos difíciles.



Diálogo 2

KRISHNAMURTI: Estábamos discutiendo cómo puede uno saber si lo que Krishnamurti expresa es la verdad. Él podría estar preso en su propio condicionamiento, en sus ilusiones, y sabiéndolo y no siendo capaz de liberarse de ello, podría haber reunido una serie de observaciones, de palabras, llamándolas la verdad. ¿Cómo pueden ustedes saber si lo que él expresa es real, verdadero y perdurable?

El Dr. Bohm dijo que cuando uno tiene un discernimiento, una percepción directa en lo que se está diciendo, no hay dudas de que ello es la verdad. Teniendo ese discernimiento, ustedes pueden desarrollarlo lógicamente para demostrar que la percepción es verdadera. Pero ¿es esa percepción algo fugaz, para ser tenido solamente a intervalos, permitiendo así que se junten una cantidad de desechos —esas cosas que bloquean la percepción? ¿O una sola percepción es suficiente? ¿Abre ella las puertas de modo que haya discernimiento todo el tiempo?

I: ¿Significa eso que uno jamás tendría ya ninguna confusión?

KRISHNAMURTI: Sí, a ese punto habíamos llegado. Uno tiene una percepción, un discernimiento, y ese discernimiento posee su propia capacidad de lógica, razonamiento y acción. Tal acción es completa, porque la percepción es completa en ese momento. ¿Confundirá la percepción una acción ulterior? ¿O habiendo percepción no hay más confusiones?

I: Creo que habíamos dicho que en esto existe un peligro. Si usted afirma: «Mi acción es siempre correcta...».

KRISHNAMURTI: ¡Oh, eso es peligroso!

I: También dijimos que existe un peligro en la lógica. Uno podría pensar que tiene un discernimiento cuando no lo tiene.

KRISHNAMURTI: Suponga que tengo la capacidad de resolver ese discernimiento con lógica y luego actúo y digo: «Ésa es una acción perfecta, completa». Algunas personas que leyeron el Gita, actúan de acuerdo con él y llaman a eso discernimiento. La acción de esas personas se ajusta al patrón de lo que han leído. Ellas dicen que esta acción es completa. He oído a muchos afirmar esto; también a católicos y protestantes que están completamente sumergidos en la Biblia. De modo que estamos pisando un terreno muy peligroso y, por lo tanto, tenemos que estar intensamente alertas.

I: Usted dijo también que la mente trata de encontrar seguridad en todo esto.

KRISHNAMURTI: La mente siempre ha estado buscando seguridad y, cuando esa seguridad es amenazada, trata de encontrarla en el discernimiento, en la percepción directa.

I: En la ilusión del discernimiento.

KRISHNAMURTI: Sí, pero la mente convierte el discernimiento en seguridad. La próxima pregunta es: ¿tienen que haber interrupciones constantes de la percepción? O sea, un día vemos muy claramente, tenemos una percepción directa, luego eso se desvanece y hay confusión. Después otra vez hay percepción y acción consecuente seguida de confusión, etcétera. ¿Es así? ¿O después de estos profundos discernimientos ya no hay más confusión?

I: ¿Estamos diciendo que esta percepción es total?

KRISHNAMURTI: Sí. Si la percepción es completa, total, entonces nunca más hay confusión. ¿O uno puede engañarse a sí mismo con que la percepción es total y actuar basado en ese engaño, lo cual engendra confusión?

I: También existe un posible peligro en el hecho de que uno tenga una percepción genuina, un discernimiento; de que no se esté engañando a sí mismo y que de ello surja una determinada acción; pero entonces uno podría caer en el error de convertir esa acción —la que fuere— en una fórmula, y con eso dejar de tener el discernimiento. Digamos que, a causa de un discernimiento que fue real, surgió cierta acción. Uno piensa entonces que ése es el modo en que las cosas debieran ser.

KRISHNAMURTI: Es lo que sucede generalmente.

I: Pero ¿no se corrompe la percepción cuando de ella deducimos meramente una pauta, en vez de proseguir mirando? Es como ser capaz de mirar realmente algo, por ejemplo, mirar por la ventana y ver alguna cosa; pero entonces uno no vuelve a mirar fuera otra vez y piensa que todo sigue siendo como

era. Ello puede haber cambiado totalmente. La percepción comienza por ser genuina, pero uno no prosigue mirando, no sostiene el discernimiento.

KRISHNAMURTI: Sí. Los científicos pueden tener un discernimiento en algún campo especializado, y ese discernimiento es puesto dentro de una categoría científica que no está relacionada con la vida de ellos. Pero nosotros nos referimos a una percepción que no se halla solamente en el campo donde actúa, sino también en la vida cotidiana.

I: Como algo total, y entonces no existen las interrupciones, hay una continuidad.

KRISHNAMURTI: Sí.

I: Pero pienso que todavía no hemos investigado la cuestión del peligro. Usted habló de un hombre que un día vino a verle y dijo que usted podría estar fijo en un hábito.

KRISHNAMURTI: Sí, preso en una rutina.

I: Usted no respondió inmediatamente: «Sé que no lo estoy porque he tenido un discernimiento perfecto».

KRISHNAMURTI: ¡Ah, eso sería mortal!

I: Antes bien, usted dijo que lo examinó durante varios días.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

I: Estoy tratando de averiguar qué es lo que queremos decir. Tal vez estamos diciendo que puede haber un discernimiento

que nunca vuelve a caer en confusión. Pero no decimos que hay un discernimiento así.

KRISHNAMURTI: Sí, eso es correcto. Ahora, ¿diría usted que cuando hay una percepción completa —no una percepción ilusoria— ya no se produce más confusión?

I: Parece razonable decir eso.

KRISHNAMURTI: Ello significa que, día tras día, no hay confusión en absoluto.

I: Entonces, ¿por qué sintió usted necesidad de examinar esa pregunta?

KRISHNAMURTI: Porque puedo engañarme a mí mismo. Por lo tanto, es un terreno peligroso y debo estar alerta, debo vigilarlo.

I: ¿Estamos ahora viendo esto como un discernimiento —que cuando hay un discernimiento de esa clase, ya no se produce más confusión? Pero, así y todo, podemos engañarnos a nosotros mismos.

KRISHNAMURTI: Sí, por lo tanto debemos estar muy atentos.

I: ¿Quiere usted decir que, después de un real discernimiento, uno podría volver a engañarse?

KRISHNAMURTI: No. Usted tiene un discernimiento profundo, completo, total. Viene alguien y le dice: «Vea, usted está engañándose a sí mismo». ¿Le contesta usted instantáneamente: «No, no me engaño a mí mismo porque mi percepción fue completa»? ¿O usted escucha y lo considera todo nuevamente?

Eso no significa que esté negando la percepción completa; usted la observa de nuevo para ver si es real o ilusoria.

I: ¿Eso no es necesariamente un proceso intelectual?

KRISHNAMURTI: No, no. Yo diría que es ambas cosas: es tanto intelectual como no verbal.

I: ¿Es la percepción algo que siempre está ahí y es solamente que nosotros...?

KRISHNAMURTI: Eso conduce a un terreno peligroso. Los hindúes dicen que Dios está siempre ahí dentro de uno —el alma, el *atman* o la perdurable divinidad profunda que se halla encubierta—; y que si eliminamos la confusión, los desechos, la descubrimos dentro de nosotros. La mayoría de la gente cree en eso. Yo pienso que se trata de una conclusión. Uno infiere que existe algo divino dentro, un alma, el *atman* o como quiera usted llamarlo, y a partir de una conclusión es imposible tener una percepción completa, total.

I: Pero esto nos lleva a otro problema, porque si negamos eso, ¿qué es lo que le hace a uno salirse de la corriente? ¿Significa eso que el salirse de la corriente es sólo para ciertos individuos?

KRISHNAMURTI: Cuando usted dice 'ciertos individuos', creo que está formulando la pregunta equivocada, ¿no es así?

I: No. Si la posibilidad existe para todos...

KRISHNAMURTI: Sí, la posibilidad existe para los seres humanos.

I: ¿Para la totalidad?

KRISHNAMURTI: Para los seres humanos.

I: Entonces hay cierta energía que...

KRISHNAMURTI: ...que está fuera de ellos o dentro de ellos.

I: Sí, no lo sabemos.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, no arribemos a ninguna conclusión. Si partiendo de una conclusión usted piensa que percibe, entonces esa percepción está condicionada y, por consiguiente, no es total.

I: ¿Significa eso que no habría posibilidad alguna de ahondar la percepción?

KRISHNAMURTI: Usted no puede ahondar el discernimiento, no puede ahondar la percepción. Uno percibe la totalidad —eso es todo.

I: ¿Qué quiere decir, entonces, cuando sostiene que uno puede profundizar más y más en esta mente?

KRISHNAMURTI: Eso es otra cosa.

I: ¿Está usted diciendo que la percepción, si es parcial, no es percepción?

KRISHNAMURTI: Por supuesto, obviamente no lo es.

I (1): De modo que el ahondamiento de la percepción sería sólo un paso parcial. Ésa no sería una percepción.

I (2): Usted mencionó el estado de vigilancia posterior a la percepción.

KRISHNAMURTI: Lo que sucedió fue esto: un hombre vino a mí y me dijo: «Usted se está poniendo viejo, está atascado en una rutina». Y yo presté atención a eso. Reflexioné al respecto durante un par de días. Lo consideré y me dije: «Él puede estar en lo cierto».

I: Usted casi está sugiriendo que eso podría ser posible.

KRISHNAMURTI: No, yo necesitaba examinarlo. No diga que podría o que no podría ser posible.

I: Voy a hacer una pregunta: ¿no podría ocurrir, en ciertos niveles, que después de una percepción uno quedara de nuevo preso en el hábito?

KRISHNAMURTI: Hay percepción parcial y hay percepción total —dividámoslo así. Cuando hay percepción total, no existe confusión ulterior.

I: ¿No queda uno preso en el hábito?

KRISHNAMURTI: No hay confusión ulterior. Porque así es como ocurre.

I: ¿Qué pasa si algo le sucede al cerebro físicamente?

KRISHNAMURTI: Entonces está perdido, por supuesto.

I: De modo que parece haber una limitación para lo que usted dice, porque uno supone que el cerebro permanece sano.

KRISHNAMURTI: Desde luego, se supone que todo el organismo está sano. Si hay un accidente, su cerebro sufre una concusión y algo se lesiona; entonces se terminó.

I (1): El principal riesgo es que podríamos confundir una percepción parcial con la total.

I (2): Pero ello significa todavía que eso está 'aquí'. Usted no lo está pulsando 'desde fuera'. Esa energía está dentro de uno, ¿verdad?

KRISHNAMURTI: Uno tiene que investigar a fondo este problema de la percepción. ¿Qué es la percepción? ¿Cómo llega usted a ella? Eso es muy importante, ¿verdad? Uno no puede tener percepción si su vida diaria es confusa, contradictoria, desordenada. Eso es obvio.

I: ¿Esa percepción no implica que existe una renovación constante?

KRISHNAMURTI: No. Esa energía ¿está fuera o dentro de uno? La interlocutora formula esa pregunta todo el tiempo.

I: ¿No es ésa una división artificial —fuera y dentro? ¿Es algo real o se trata sólo de una ilusión?

KRISHNAMURTI: Ella dijo que esta percepción requiere energía. Esa energía puede ser externa, mecánica, o no mecánica que puede existir profundamente dentro de uno. Ambos son conceptos mentales. ¿Estaría usted de acuerdo con eso? Ambas son conclusiones que hemos aceptado, ya sea porque la tradición así lo ha dicho o porque uno ha llegado a esa conclusión por sí mismo. Cualquier forma de conclusión es nociva para la percepción. ¿Qué significa, pues, la percepción? ¿Puedo

tener percepción si estoy apegado a mi posición social, a mi mujer, a mi propiedad?

I: Ello colorea el acto de percibir.

KRISHNAMURTI: Sí, pero tomemos a los científicos; ellos tienen su familia, sus apegos, anhelan una posición, dinero y todas esas cosas, pero poseen discernimiento.

I: Ese discernimiento no es total.

KRISHNAMURTI: ¿Estamos diciendo, entonces, que la percepción total sólo puede producirse cuando en nuestra vida diaria no hay confusión?

I: ¿Podemos considerar eso más detenidamente? ¿No sería posible que una percepción total ocurriera a pesar de la confusión y eliminara a ésta?

KRISHNAMURTI: Yo puedo ver que si las ventanas no están limpias, mi visión es confusa.

I: ¿Significa eso que hay un discernimiento condicionado?

KRISHNAMURTI: Si yo estoy atemorizado, mi percepción será muy parcial. Ése es un hecho.

I: Pero ¿no necesita usted de la percepción para terminar con el temor?

KRISHNAMURTI: Ah, pero al investigar el temor tengo una percepción total del temor.

I: Indudablemente, si hay temor o apego, incluso nuestra lógica estaría distorsionada.

KRISHNAMURTI: Uno está atemorizado —como dijimos, eso deforma la percepción. Pero al investigar, al observar, al examinar el temor, al comprenderlo profundamente, al ahondar en él, tengo una percepción.

I: ¿Da usted a entender que hay ciertas cosas que uno puede hacer, las cuales contribuirán a que haya percepciones? Eso significa que, aun cuando uno tenga miedo y éste distorsione, la distorsión no es tan total como para que no podamos investigarla. ¿Existe todavía esa posibilidad aunque uno esté distorsionando las cosas a causa del temor?

KRISHNAMURTI: Yo me doy cuenta de que estoy distorsionando la percepción a causa del temor.

I: Eso es verdad; entonces comienzo a mirar el temor.

KRISHNAMURTI: A investigarlo, a examinarlo.

I: Al principio también lo estoy distorsionando.

KRISHNAMURTI: Por lo tanto, vigilo cada distorsión. Estoy alerta a cada distorsión que se produce.

I: Pero vea, pienso que ahí está la dificultad. ¿Cómo puedo investigar mientras estoy distorsionando?

KRISHNAMURTI: Espere, sólo escuche. Estoy atemorizado, y veo que el temor me ha inducido a hacer algo que implica una distorsión.

I: Pero antes de que yo pueda ver eso, el temor tiene que desvanecerse.

KRISHNAMURTI: No, yo estoy observando el temor.

I (1): Pero no puedo observar el temor si estoy atemorizado.

I (2): ¿Y de qué modo puede observarlo si no está atemorizado?

I (3): ¿Qué es aquello que observa?

KRISHNAMURTI: Tome un hecho: usted está atemorizado. Es consciente de ello, lo cual significa que llega a percibir claramente el hecho de que hay temor. Y observa también lo que el temor ha ocasionado. ¿Está claro?

I: Sí.

KRISHNAMURTI: Y mira más y más dentro de ello. Al mirar muy profundamente en ello, tiene un discernimiento.

I: Puedo tener un discernimiento.

KRISHNAMURTI: No, usted tendrá discernimiento, lo cual es muy diferente.

I: Lo que usted dice es que esta confusión debida al temor no es completa, que para la humanidad siempre está abierta la posibilidad del discernimiento.

KRISHNAMURTI: Para uno que investiga, que observa.

I: Si uno trata de investigar alguna otra cosa mientras está atemorizado, se extravía en el temor. Pero, no obstante, está abierta para uno la posibilidad de investigar el temor.

KRISHNAMURTI: Sí, totalmente cierto. Usted sufre, y ve lo que eso hace. Observándolo, investigándolo, descubriéndolo, en el acto mismo de descubrirlo usted tiene cierto discernimiento. Eso es todo cuanto estamos diciendo. Ese discernimiento puede ser parcial. Por lo tanto, uno tiene que darse cuenta de que es parcial. Su acción es parcial y puede parecer completa, de modo que es preciso vigilarla.

I: Muy a menudo parece como si fuera totalmente imposible tener un discernimiento, puesto que usted dice: «Si están distorsionando lo que miran, ¿cómo pueden mirar?». Pero usted también dice que en realidad, cuando ocurre una distorsión, lo único que podemos mirar es la distorsión.

KRISHNAMURTI: Correcto.

I: Que, de hecho, uno tiene esa capacidad.

KRISHNAMURTI: Tiene esa capacidad.

I (1): De modo que cuando estamos distorsionando algo a causa del temor o el sufrimiento, la mayoría de las cosas que miramos estarán distorsionadas. Pero es realmente posible mirar esa distorsión misma.

I (2): Usted puede mirar eso. El temor que crea la distorsión puede ser mirado; por consiguiente, uno no puede decir que no es posible ninguna clase de percepción.

KRISHNAMURTI: Es así, exactamente. Porque si dice eso, usted ha cerrado la puerta.

I: ¿Podría uno afirmar que el temor es capaz de mirarse a sí mismo?

KRISHNAMURTI: No. No. Uno está atemorizado; al mirar ese temor —sin tener un discernimiento, sólo observándolo—, uno ve lo que el temor ocasiona, cuál es su acción.

I: Usted entiende por mirar el darse cuenta del temor.

KRISHNAMURTI: Sin opción alguna —darse cuenta, estar atento. Y uno ve los efectos del temor. Al mirarlo más extensamente, más profundamente, más ampliamente, de pronto tiene un discernimiento en toda la estructura del temor.

I: Pero subsiste la cuestión de que en ese momento de temor yo soy el temor

KRISHNAMURTI: Lo que importa es cómo observa uno el temor —si lo observa como un observador, o si el observador es eso. Usted percibe que el observador es lo observado, y en esta acción hay distorsiones, hay confusión. Entonces examina esa confusión nacida del temor, y, en el propio proceso del examen, usted tiene un discernimiento. Hágalo y lo verá —si no se pone límites a sí mismo. Si dice: «Tengo demasiado miedo, no puedo mirar», usted está escapando del temor.

I: Para simplificarlo —quizá demasiado: como cuando dijimos que uno no puede ver a través de la ventana porque está sucia y deforma, así la acción de examinar el temor —el factor de distorsión, corresponde al acto de limpiar la ventana.

KRISHNAMURTI: La cosa real es el modo en que usted observa, el modo en que investiga. O sea, la percepción sólo puede tener lugar cuando no hay división entre el observador y lo observado. La percepción sólo puede ocurrir en el acto mismo de explorar; explorar implica que no hay división entre el observador y lo observado. Por lo tanto, usted está vigilando el movimiento del temor, y en el mismo acto de vigilarlo atentamente hay un discernimiento. Creo que eso está claro. Y, no obstante, usted ve que Krishnamurti dice: «Yo nunca he hecho esto».

I: ¿Nunca ha pasado por todo esto? Entonces, ¿cómo sabe que algún otro puede hacerlo?

KRISHNAMURTI: De eso se trata, justamente. Discutámoslo. Suponga que usted no ha pasado por todo esto, pero que lo ve instantáneamente. Debido a que lo ve instantáneamente, su capacidad de razonar explica todo esto. Otro escucha y dice: «Me gustaría lograrlo, no tengo que pasar por todo ese proceso».

I: ¿Está usted diciendo que todo cuanto hemos estado discutiendo hasta ahora es meramente un indicador para alguna otra cosa? ¿Que no tenemos que pasar por todo ello?

KRISHNAMURTI: Sí. A eso quiero llegar.

I: En otras palabras, ¿ayuda eso a clarificar de algún modo el terreno?

KRISHNAMURTI: Sí.

I: No es realmente el punto fundamental.

KRISHNAMURTI: No.

I: ¿Está diciendo que existe un atajo?

KRISHNAMURTI: No, un atajo no. ¿Deben ustedes pasar por el temor, los celos, la ansiedad, el apego? ¿O pueden desembarazarse instantáneamente de toda la cosa? ¿Tiene uno que pasar por todo este proceso?

I: Usted dijo antes que jamás ha hecho esto. Y que por tener esa percepción total e instantánea, es capaz de ver lo que pueden hacer, a fin de limpiar las ventanas sucias, los que no tienen esa percepción. Pero que no es necesario, que quizás haya un modo directo, inmediato para quienes no tienen...

KRISHNAMURTI: No. Primero planteemos la cuestión, y veamos lo que surge de ello.

El Dr. Bohm le dice a Krishnamurti: «Usted probablemente no ha pasado por todo esto. Debido a que tiene un discernimiento directo, total, puede argumentar con razón, con lógica: puede actuar. Usted siempre está hablando desde esa percepción total y, por consiguiente, lo que dice nunca puede estar distorsionado». Y otra persona escucha esto y dice: «Yo estoy atemorizado, estoy celoso, estoy esto y aquello; por lo tanto, no puedo tener una percepción total». Entonces esa persona observa el apego, o el temor, o los celos, y tiene un discernimiento.

¿Es posible, a través de la investigación, de la percepción alerta y el descubrimiento de que el observador es lo observado y de que no hay división entre ambos, es posible en el propio proceso de la investigación —en el que estamos observando sin el observador y vemos la totalidad de ello— liberar todo lo demás? Pienso que ése es el único modo de hacerlo.

I: ¿Es posible no tener ciertos temores, celos, apegos? ¿Podría eso formar parte de nuestro condicionamiento si fuéramos educados en cierta forma, o acudiéramos a determinada escuela?

KRISHNAMURTI: Pero pueden existir capas más profundas. Usted puede no ser totalmente consciente de ellas, puede no darse cuenta de los temores más ocultos, etc. Superficialmente, tal vez diga que está muy bien, que no tiene ninguna de estas cosas.

I: Pero si uno asistiera a determinada escuela, y recibiera la clase de educación que podría impartirse en una escuela semejante, ¿despejaría ello el camino hacia esa posibilidad?

KRISHNAMURTI: Obviamente. Lo que nos preguntamos es si uno debe pasar por todo este proceso.

I: ¿No podríamos eliminar del problema el aspecto personal? Lo que estamos considerando es la posibilidad que se abre al hombre, antes que a algún individuo en particular.

KRISHNAMURTI: Sí. ¿Está abierta esa posibilidad para cualquier ser humano sin que tenga que pasar por todo este proceso?

I: Por 'este proceso', ¿quiere usted decir lo que está involucrado en el temor?

KRISHNAMURTI: En el temor, el dolor, los celos, el apego... Usted pasa por todo eso una y otra vez. ¿Tiene que ser así, o un ser humano puede ver la cosa de un vistazo? Y ese vistazo mismo es la investigación y la percepción completa, total.

I: Eso es lo que usted quiere dar a entender cuando dice que el primer paso es el último...

KRISHNAMURTI: Sí, la percepción total.

I: ¿Cuál sería, entonces, la responsabilidad de uno para con alguien que sufre?

KRISHNAMURTI: La respuesta a ese ser humano es la respuesta de la compasión. Eso es todo. Ninguna otra cosa.

I: Si uno ve, por ejemplo, a un pájaro lastimado. Es muy fácil encarar eso, porque en realidad no requiere mucho de uno. Pero cuando entramos en contacto con un ser humano, éste tiene una serie de necesidades mucho más complejas.

KRISHNAMURTI: ¿Qué puede usted hacer en realidad? Viene alguien y le dice: «Sufro intensamente». ¿Usted le habla desde la compasión? ¿Desde una conclusión? ¿O le habla desde su propia experiencia particular acerca del sufrimiento —la cual le ha condicionado— y entonces le responde conforme a su condicionamiento? Un hindú, que está condicionado de cierta manera, diría: «Querido amigo mío, lo siento tanto, pero en la próxima vida vivirá mejor. Usted sufrió porque hizo esto y aquello» y así sucesivamente. O un cristiano le respondería desde alguna otra conclusión. Y el que sufre encuentra consuelo en eso, porque necesita alguna clase de confortación, necesita de alguien en cuyo regazo poder apoyar la cabeza. Por lo tanto, lo que él busca es consuelo y un modo de evitar este terrible dolor que le aqueja. ¿Le ofrecerá usted alguno de esos escapes? Lo que habrá de ayudarle es cualquier cosa que surja de la compasión.

I: ¿Dice usted que, en cuanto toca al dolor, uno no puede ayudar directamente a nadie pero que la energía de la compasión puede ser una ayuda en sí misma?

KRISHNAMURTI: Correcto; eso es todo.

I: Pero muchos espíritus heridos de esta manera vendrán aquí al Centro, y pienso que va a ser un problema saber cómo tratarlos.

KRISHNAMURTI: La compasión no crea problemas. No tiene problemas. En consecuencia, si usted es compasivo, no hay problema.

I: ¿Está usted diciendo que la total compasión es la más alta forma de inteligencia?

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Si hay compasión, esa compasión tiene su propia inteligencia, y esa inteligencia actúa. Pero si usted no tiene compasión ni inteligencia, entonces es su condicionamiento el que dicta la respuesta que a él se le antoja. Creo que eso es bastante simple.

Volvamos a la otra pregunta: ¿debe un ser humano pasar por todo el proceso? ¿Ningún ser humano ha dicho: «No quiero pasar por todo esto. Me niego absolutamente a pasar por todo esto»?

I: ¿Pero sobre qué base niega uno? No tendría sentido negarse a hacer lo que es necesario.

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Vea, somos criaturas del hábito. Mi padre está condicionado, generaciones tras generaciones están condicionadas y yo estoy condicionado. Y acepto eso, me adapto a eso y opero con eso. Pero si digo: «No funcionaré

jamás con mis respuestas condicionadas», puede suceder alguna otra cosa. Entonces, si me doy cuenta de que soy un burgués, no deseo volverme un aristócrata o un militante; me niego a ser un burgués. Lo cual no quiere decir que me convierta en un revolucionario, o me una a Marx o Lenin —para mí, ésos son todos burgueses. Entonces sí que ocurre algo. Yo descarto la cosa en su totalidad. Vea, un ser humano nunca dice: «Descartaré la cosa en su totalidad». Quiero investigar eso.

I: ¿Da usted a entender que no es ni siquiera necesario decir: «Voy a librarme de toda la cosa»?

KRISHNAMURTI: Por supuesto. Entiendo que decir: «Yo no seré un burgués» son meras palabras.

I: Pero la clave hacia esto ¿no radica en alguna parte del deseo? Existe cierta clase de deseo de continuidad, de seguridad...

KRISHNAMURTI: Es cierto. Lo burgués implica continuidad, seguridad: implica pertenecer a algo, significa carencia de buen gusto, vulgaridad —todo eso.

I: Pero Krishnaji, si usted afirma que Krishnamurti jamás dijo esto, que jamás tuvo la necesidad de decirlo, entonces nosotros tenemos que llegar a la conclusión de que Krishnamurti es una especie de fenómeno.

KRISHNAMURTI: No. No. Usted puede decir que él es un fenómeno, pero eso no contesta la pregunta. Krishnamurti dice: «Yo no he tocado todo esto». Alguien pregunta: «¿Por qué tengo que pasar por todo esto?». No diga que Krishnamurti es un fenómeno; pregúntese: ¿cómo es que ello ocurre?

I: Al decir: «Yo no seré un burgués», uno lo está descubriendo en sí mismo.

KRISHNAMURTI: No, no; ése es un asunto diferente. Si alguien le dice: «Yo nunca he pasado por todo esto», ¿qué es lo que hace usted? ¿Dice que él es un fenómeno? ¿O diría: «¡Qué extraordinario! ¿Estará diciendo la verdad? ¿Se habrá engañado a sí mismo?». Usted lo discute con él. Entonces su pregunta es: «¿Cómo ocurre ello?». Usted es un ser humano, él es un ser humano; usted quiere investigar.

I: Uno se pregunta: ¿en qué sentido somos diferentes? Él es un ser humano que nunca ha pasado por todo eso y, sin embargo, nos lo señala a nosotros.

KRISHNAMURTI: No, él nunca ha pasado por ello. No diga que él señala. Formúlese la pregunta: «¿Cómo es que ello ocurre, debo pasar por todo esto?». ¿Usted pregunta eso?

I (1): Yo he supuesto que debo pasar por ello.

I (2): Krishnaji, usted está considerando dos cosas muy separadas entre sí. Una es la persona incontaminada que jamás ha tenido que pasar por el proceso porque nunca ha estado en esos aprietos.

KRISHNAMURTI: Omitamos el por qué él no pasó por ello.

I: Pero la mayoría de las otras personas, aparentemente, se hallan en alguna forma de...

KRISHNAMURTI: ...condicionamiento...

I (1): ...en alguna forma de contaminación, que puede ser el miedo o alguna otra cosa. Por lo tanto, la persona que ya tiene esta enfermedad —llamémoslo así— dice: «Este hombre nunca ha estado enfermo un solo día en su vida». ¿De qué sirve examinar eso, si uno ya está de alguna manera enfermo?

I (2): Ésa es una suposición. Pienso que estamos diciendo que, si algún ser humano nunca pasó por todo esto, ello indica algo acerca de la esencia de la humanidad, lo cual constituye una verdad para todos.

I (3): Pero uno ya está enfermo.

I (4): Ésa puede ser una conclusión.

I (5): También es un hecho comprobable.

I (6): Pienso que uno está suponiendo que, cualquier cosa que pueda ser esta enfermedad, ella se encuentra en la esencia; que es esencialmente inevitable.

I (7): Yo no dije eso; digo que es un hecho —lo es para mí al menos— el de que la enfermedad existe en una forma u otra. No creo que ésa sea una suposición; pienso que es un hecho.

I (8): Pero la pregunta es: ¿de qué depende el hecho? Vea, el hecho puede depender de la suposición que la gente se hace de sí misma, en el sentido de que tomará tiempo superar esa enfermedad.

I (9): ¿Es parte de la enfermedad formular preguntas acerca de cosas insignificantes en vez de hacerlo sobre otras más grandes?

I (10): Aparte de toda esa cuestión está la pregunta siguiente: ¿cómo puede un ser humano, que de algún modo se halla enfermo, salirse de ello directamente sin pasar por una interminable exploración de sí mismo?

KRISHNAMURTI: ¿Podemos exponer toda la cosa de una manera diferente? Le pregunto: ¿buscan ustedes la cualidad de la excelencia? No la excelencia en una casa, por ejemplo, sino la esencia de lo excelente. Entonces todo lo demás se debilita, se desvanece, ¿verdad? ¿O buscan la excelencia en una dirección determinada, y nunca la esencia de ello? Como artista, yo busco excelencia en mi pintura, y quedo atrapado en eso. Un científico queda atrapado en alguna otra cosa. Pero si un ser humano corriente —no un especialista sino un ser humano de inteligencia promedio, un ser humano decente, que no toma drogas, que no fuma—, si un ser humano semejante buscara la esencia de lo excelente, ¿ocurriría esto? La esencia misma se enfrentaría a ello. No sé si estoy comunicando algo.

I: Esa esencia ¿existe aparte de esta manifestación?

KRISHNAMURTI: Primero escuche atentamente. No objete ni rechace diciendo: «Sí..., pero...». Esa misma demanda interna de excelencia —el modo en que ella se manifiesta— trae consigo su propia esencia. Usted la exige apasionadamente, exige la más elevada forma de inteligencia, la excelencia suprema, la esencia de ello, y surge el temor; entonces usted...

I: ¿De dónde procede esa exigencia interna?

KRISHNAMURTI: ¡Exíjala! No pregunte de dónde procede la exigencia. Puede que haya un motivo, pero la exigencia misma barre con todo eso. Me pregunto si estoy comunicándoles algo.

I: Usted dice: «Exijan esa excelencia» —la cual nosotros desconocemos.

KRISHNAMURTI: No sé qué hay más allá de eso, pero necesito la excelencia en lo moral.

I: ¿Implica ello bondad?

KRISHNAMURTI: Yo exijo la excelencia en la bondad, exijo la excelente flor de la bondad. En esa exigencia misma, hay un requerimiento de la esencia.

I: La percepción ¿surge de esta exigencia?

KRISHNAMURTI: Sí, eso es cierto.

I: ¿Podría usted investigar esto que llama 'exigencia'?

KRISHNAMURTI: No es una exigencia que implique pedir, implorar, anhelar —elimine todo eso.

I: ¿No significa eso?

KRISHNAMURTI: No, no.

I: Pero entonces estamos de vuelta en la plegaria.

KRISHNAMURTI: Oh, no. Excluya todo eso.

I: ¿Usted realmente está diciendo que lo imposible es posible para el ser humano que tiene un nivel promedio de inteligencia?

KRISHNAMURTI: Estamos diciendo eso, sí. Lo cual no es una conclusión, no es una esperanza. Digo que ello es posible para

el ser humano corriente que sea lo bastante puro, lo bastante decente, lo bastante bueno; para un ser humano que no sea un burgués.

I: Tradicionalmente, estamos condicionados para creer que existen personas especiales con un contenido no consciente de la conciencia; de modo que resulta muy difícil para alguien como yo sentir que es realmente posible para uno estar por completo libre de ello.

KRISHNAMURTI: Vea, usted no ha escuchado. 'X' le dice: «Por favor, escuche primero, no introduzca todas esas objeciones. Simplemente escuche lo que se está diciendo. O sea, que lo importante en la vida es la excelencia suprema que tiene su propia esencia». Eso es todo. Y exigir eso no significa suplicar o rogar, no significa obtener algo para alguien.

I: La dificultad radica en que confundimos la demanda interna con el deseo.

KRISHNAMURTI: Por supuesto.

I: No tiene que haber creencias.

KRISHNAMURTI: Ni creencias, ni deseo.

I: Lo que ocurre es que cuando sentimos que queremos renunciar al deseo, existe el peligro de renunciar también a esta demanda interna de excelencia.

KRISHNAMURTI: ¿Cómo podemos expresarlo...? Tratemos de encontrar para ello una palabra apropiada. ¿Lo sería la palabra 'pasión'? Hay pasión por esto, pasión por la excelencia.

I: ¿Implica ello que esta pasión carece de objetivo?

KRISHNAMURTI: Ya ve usted qué rápidamente se formula una conclusión. Pasión ardiente —no por algo. Los comunistas son apasionados con respecto a sus ideas. Esa pasión es muy, muy pequeña y limitada. Los cristianos tienen pasión por su labor misionera —tal pasión nace del amor a Jesús. Eso tampoco es pasión, es algo muy restringido. Descartando todo eso, yo digo: «Pasión».

I: Como dice usted muy bien, la gente ha tenido cierta visión, o un sueño de algo, y eso ha desarrollado una gran energía. Pero usted sostiene que esto no es un sueño, que no es una visión; sin embargo, aquello implica alguna percepción de esta excelencia.

KRISHNAMURTI: Todas esas pasiones alimentan el ego, el yo, me tornan importante —consciente o inconscientemente. Estamos eliminando todo eso.

Hay un joven que tiene pasión por madurar para convertirse en un extraordinario ser humano, en algo original.

I: Él ve que ello es posible.

KRISHNAMURTI: Sí.

I: Y, por lo tanto, tiene esa pasión.

KRISHNAMURTI: Sí, correcto. Es posible. ¿Es eso lo que falta en la mayoría de los seres humanos? No la pasión, sino el fluir de... No sé cómo expresarlo. Esta pasión existe en un ser humano que exige la suprema excelencia, no en lo que escribe en sus libros, sino el sentimiento de ello. Usted conoce esto, ¿verdad? —es algo que puede hacer añicos todo lo demás.

Por otra parte, ese ser humano no lo exigió. Él dice: «Jamás lo he pedido siquiera».

I: Quizás ello se deba al condicionamiento. Nosotros estamos condicionados a la mediocridad, a no exigir esta excelencia. Eso es lo que usted quiere indicar con la palabra 'mediocridad'...

KRISHNAMURTI: Sí, por supuesto. Mediocridad es la falta de esa gran pasión —no por Jesús, o por Marx o por lo que fuere.

I: Nosotros no sólo estamos condicionados a la mediocridad sino a la dirección, y entonces nuestra exigencia interna siempre ha de tener una dirección.

KRISHNAMURTI: La exigencia es una dirección, correcto.

I: Exigir sin ninguna dirección...

KRISHNAMURTI: Correcto. Me gusta la palabra 'exigencia' porque ella constituye un reto.

I: Una exigencia que no tiene dirección ¿no implica que se encuentra fuera del tiempo?

KRISHNAMURTI: Por supuesto. En ella no hay dirección, ni tiempo, ni persona alguna. Entonces, ¿es el discernimiento total el que trae consigo esta pasión? El discernimiento total es la pasión.

I: No pueden separarse.

KRISHNAMURTI: El discernimiento total es la llama de la pasión que borra cualquier confusión posible. Esa llama quema todo

lo demás. ¿No actúa usted, entonces, como un imán? Las abejas se dirigen hacia el néctar. Del mismo modo, ¿no actúa usted como un imán cuando tiene la pasión de crear? ¿Es que carecemos de este fuego? Ésa puede ser la cosa que nos está faltando. Si algo así me faltara, yo lo exigiría.

I (1): ¿Podríamos discutir acerca de la relación entre la mente condicionada y la incondicionada, y si sólo es posible exigir pequeñas cosas o si, de algún modo, podemos saltar por encima de eso y pasar a algo más grande?

I (2): Cualquier requerimiento que provenga del yo, el requerimiento que tiene una dirección, es la pequeña cosa.

KRISHNAMURTI: Completamente de acuerdo.

I: Tenemos que exigir lo ilimitado, lo incondicionado.

KRISHNAMURTI: Lo que ella pregunta realmente es: ¿qué relación hay entre lo condicionado y lo incondicionado? Y también: ¿cuál es la relación que hay entre dos seres humanos cuando uno no está condicionado y el otro sí? No existe relación alguna.

I: ¿Cómo puede usted decir que no hay relación alguna entre el ser humano incondicionado y el condicionado?

KRISHNAMURTI: No hay relación del hombre condicionado hacia el incondicionado. Pero el incondicionado tiene relación con el otro.

I: Pero desde el punto de vista lógico, uno podría preguntar: ¿hay una diferencia esencial entre el incondicionado y el

condicionado? Porque si usted dice que la hay, entonces existe una dualidad.

KRISHNAMURTI: ¿Qué entiende usted por diferencia esencial?

I: Digamos diferencia en la índole de ambos. Si hay una diferencia esencial entre el hombre condicionado y el incondicionado, existe una dualidad.

KRISHNAMURTI: Veo lo que usted quiere decir. 'X' está condicionado, 'Y' no está condicionado. 'X' piensa en términos de dualidad, su mismo condicionamiento es dualidad. Pero la dualidad no tiene relación con 'Y', a pesar de que 'Y' tiene relación con 'X'.

I: Porque no hay dualidad.

KRISHNAMURTI: Sí. 'Y' no tiene dualidad y, por lo tanto, hay una relación. Usted también formuló otra pregunta: esencialmente, profundamente, ¿existe una diferencia? ¿No son ambos iguales?

I: ¿Podría uno formular la pregunta de otro modo? El condicionamiento ¿es sólo superficial?

KRISHNAMURTI: No. Si formulamos la pregunta así, estamos perdidos.

I (1): ¿Podríamos expresarlo de esta manera? Cuando usted dice: «Uno es el mundo y el mundo es uno», ¿incluye esa declaración tanto al que está condicionado como al que no lo está?

I (2): Yo no estoy seguro acerca de eso. Parece que si la mente incondicionada puede relacionarse con la condicionada, si

puede comprenderla, abarcarla, entonces no hay realmente una dualidad; en esencia, se trata fundamentalmente de eso. La mente incondicionada comprende a la mente condicionada y va más allá.

I (3): Todo el mundo no podría ser incondicionado, ¿verdad?

KRISHNAMURTI: El mundo es el 'yo' y el 'yo' es el mundo.

I: Ése es un hecho absoluto solamente para quien no está condicionado.

KRISHNAMURTI: ¡Oh, categóricamente no! Sea cuidadosa, eso es así. Es un hecho evidente.

I: ¿Quiere usted decir que sólo el que no está condicionado puede percibirlo?

KRISHNAMURTI: Eso es lo que dice ella. Yo lo estoy refutando. Digo que no es así, en absoluto.

I: Lo entiendo en el sentido de que puedo decir: «Yo soy el mundo y el mundo es lo que yo soy», pero vuelvo a caer en una acción que contradice eso. Por lo tanto, ése no es un hecho absoluto para mí. Quizás haya momentos en que veo la realidad de ello.

KRISHNAMURTI: Sí. ¿Quiere usted dar a entender que se dice a sí misma muy claramente: «Yo soy el mundo y el mundo es lo que yo soy»?

I: Lo veo.

KRISHNAMURTI: Lo siente.

I: Lo siento, sí.

KRISHNAMURTI: Y actúa de modo contrario a eso. O sea, yo actúo personalmente, egoístamente —yo, lo mío. Ésa es una contradicción con respecto al hecho de que uno es el mundo y el mundo es uno. Una persona puede afirmar esto meramente como una conclusión intelectual o un sentimiento momentáneo.

I: No se trata de una conclusión intelectual porque yo estoy exponiendo mi situación, pero acepto que para usted la situación es por completo diferente.

KRISHNAMURTI: No, usted ni siquiera tiene que aceptar eso. Vea el hecho de que cuando uno dice: «Yo soy el mundo y el mundo es lo que yo soy», no hay un yo. Pero la casa de uno debe ser asegurada. Puede que uno tenga hijos, ha de ganarse la vida pero no hay 'yo'. Vea la importancia de ello. Durante todo el tiempo no hay 'yo'. Uno funciona, pero no existe un yo que esté buscando una posición más alta y todas esas cosas. Aunque uno esté casado, no hay apego, uno no depende de la mujer o el marido. Las apariencias pueden dar la impresión de que el yo está operando, pero para un hombre que siente: «Yo soy el mundo y el mundo es lo que yo soy», para ese hombre, de hecho no existe el yo. Para usted, mirándolo a él, sí existe. Ese ser humano vive en ese mundo, debe alimentarse, debe vestirse, debe tener un techo, tiene que trabajar, tiene que transportarse de un lado a otro; y, sin embargo, no hay un yo.

Por consiguiente, cuando uno es el mundo y el mundo es uno, no hay 'yo'. ¿Puede ese estado, esa cualidad, operar en todas las direcciones? Debe operar en todas las direcciones. Cuando usted dice: «Yo soy el mundo y el mundo es lo que yo soy», y no hay un yo, no existe el condicionamiento.

Uno no formula la pregunta: en ese estado incondicionado, ¿existe lo condicionado? Cuando un ser humano siente que él es el mundo y que el mundo es él, no existe el yo.

I: Por lo tanto, tampoco existe la otra persona. No hay un 'usted'.

KRISHNAMURTI: No hay un yo, no hay un usted. Cuando usted pregunta si lo condicionado existe en este estado, está formulando una pregunta equivocada. Eso es lo que quiero dar a entender. Porque cuando no existe el 'yo', no existe el 'usted'.

I: La pregunta es: ¿cómo ve esa persona la clase de confusión que surge en torno del yo y del usted? Ella ve lo que ocurre en el mundo, que la gente está por lo general confundida con respecto a esto.

KRISHNAMURTI: Yo existo: está el 'usted' y está el 'yo'. Y usted también piensa lo mismo. De ese modo mantenemos perpetuamente esta división. Pero cuando usted y yo realmente nos damos cuenta, cuando tenemos un discernimiento profundo en el hecho de que uno es el mundo y el mundo es uno, entonces no hay yo.

I: No existen ni el yo ni el usted. No implica todo.

KRISHNAMURTI: El mundo en que vivimos —todo.

I: Entonces no se suscita la pregunta: «¿Existe una diferencia esencial entre esto y aquello, entre lo incondicionado y lo condicionado?», porque no hay tal 'entre'.

KRISHNAMURTI: Sí, es correcto. No hay un usted, no hay un yo en ese estado —el cual no incluye el estado de condicionamiento. ¿Es demasiado abstracto esto?

I: ¿Por qué tiene usted que decir primero: «Yo soy el mundo» y después negar esto?

KRISHNAMURTI: Porque ello es un hecho.

I: Pero entonces uno da a entender que el yo está todavía ahí si dice: «Yo soy el mundo».

KRISHNAMURTI: Ésa es meramente una enunciación. Es un hecho real el de que yo soy el mundo.

I: Cualquier cosa que uno quiera decir con la palabra 'soy' también está implícita en el significado de la palabra 'mundo'.

KRISHNAMURTI: Sí.

I: Entonces no necesitamos esas dos palabras.

KRISHNAMURTI: Sí. 'Usted' y 'yo' —elimine eso.

I: Sólo existe todo.

KRISHNAMURTI: No, esto es muy peligroso. Si usted dice: «Yo soy todo»...

I: Trato de descubrir qué entiende usted por 'el mundo'.

KRISHNAMURTI: Si usted dice: «Yo soy todo», entonces el homicida, el asesino, forma parte de mí.

I: Supongamos que en vez de eso digo: «Yo soy el mundo»; ¿cambia ello la cosa?

KRISHNAMURTI (riendo): Muy bien. Veo el hecho real de que yo soy el resultado del mundo. El mundo implica matanza, guerras, toda la sociedad —yo soy el resultado de eso.

I: Y veo que todos son el resultado de eso.

KRISHNAMURTI: Sí. Estoy diciendo que el resultado somos yo y usted.

I: Y esa separación.

KRISHNAMURTI: Cuando yo digo: «Yo soy el mundo», estoy diciendo todo eso.

I: Usted quiere decir que uno es generado por el mundo, que está identificado con todo.

KRISHNAMURTI: Sí. Yo soy el producto del mundo.

I: El mundo es la esencia de lo que yo soy.

KRISHNAMURTI: Sí. Yo soy la esencia del mundo; es la misma cosa. Cuando existe una profunda percepción de eso, una percepción no verbal, ni intelectual ni emocional ni romántica, sino profunda, entonces no hay usted ni yo. Pienso que eso es lógicamente válido. Pero existe un peligro. Si digo que el mundo soy yo, que soy todo, entonces aceptaré todo.

I: Usted sostiene realmente que uno es el producto de toda la sociedad.

KRISHNAMURTI: Sí.

I: Pero que yo también soy la esencia de toda la sociedad.

KRISHNAMURTI: Sí. Yo realmente soy el resultado esencial de todo esto.

T: ¿Ayudaría en algo emplear la palabra 'ego'?

KRISHNAMURTI: Es lo mismo, no tiene importancia. Vea, cuando usted dice 'yo', o 'ego', existe la posibilidad de engañarse en el sentido de que el 'yo' es la misma esencia de Dios. Ustedes conocen algo acerca de esa superstición.

I: El atman.

KRISHNAMURTI: Sí.

I: Pero aún hay otra pregunta: la mente incondicionada, ¿es también un producto de todo esto? Entonces nos topamos con una contradicción.

KRISHNAMURTI: No, no hay tal contradicción. Sin usar la palabra 'yo', podría decirse: el resultado del mundo es esto. El resultado del mundo es eso también. Nosotros somos dos seres humanos, y ello significa que el resultado ha producido el yo y el usted. Cuando hay un discernimiento en el resultado, no existe el 'resultado'.

I: El resultado cambia y se desvanece cuando lo veo.

KRISHNAMURTI: Eso significa que el resultado no existe. Por lo tanto, no existimos 'usted' y 'yo'. Ése es un hecho real, efectivo para un hombre que dice: «Yo no soy el resultado». ¿Ve

usted lo que eso significa? En la mente no hay causalidad y, por lo tanto, no hay efecto. En consecuencia, lo que hay es totalidad, y cualquier acción que surja de esa totalidad es una acción sin causa y sin efecto.

I: Usted tiene que aclarar eso, en el sentido de que todavía está usando los términos causa y efecto en relación con las cosas ordinarias, mecánicas.

KRISHNAMURTI: De acuerdo. Este ser humano 'X' es un resultado. 'Y' también es un resultado. 'X' dice 'yo', e 'Y' dice 'yo'; por lo tanto, existen el usted y el yo. 'X' dice: «Veo esto»; y lo investiga, penetra lúcidamente en ello y tiene un discernimiento. En ese discernimiento cesan los dos resultados. Por consiguiente, en ese estado no hay causa.

I: No hay causa y no hay efecto, aunque pueda quedar un residuo en la mente.

KRISHNAMURTI: Investiguémoslo. En ese estado no hay resultado alguno, no hay causa, no hay efecto. Esa mente actúa desde la compasión. Por lo tanto, su acción no es un resultado.

I: Pero en cierto sentido parece como si hubiera un resultado.

KRISHNAMURTI: Pero en la compasión no hay resultados. 'A' está sufriendo, y le dice a 'X': «Por favor, ayúdeme a librarme de mi sufrimiento». Si 'X' realmente tiene compasión, sus palabras no implican un resultado.

I: Algo ocurre, pero no hay un resultado.

KRISHNAMURTI: Así es.

I: Sin embargo, pienso que por lo general la gente está buscando un resultado.

KRISHNAMURTI: Sí. Expresémoslo de otro modo. ¿Produce la compasión un resultado? Cuando hay un resultado, existe una causa. Cuando la compasión tiene tras de sí una causa, uno ya no es más compasivo.

I (1): Es una cosa extremadamente sutil, porque algo ocurre que parece ser decisivo y, sin embargo, no lo es.

I (2): Pero la compasión también actúa.

KRISHNAMURTI: La compasión es compasión, no actúa. Si actúa debido a que existen una causa y un efecto, eso no es compasión; eso anhela un resultado.

I: Simplemente, actúa.

KRISHNAMURTI: Desea un resultado.

I: Lo que le hace desear un resultado es la idea de separación. Alguien dice: «Él está sufriendo, me gustaría producir el resultado de que no esté sufriendo». Pero ello se basa en la idea de que hay un yo y un él.

KRISHNAMURTI: Así es.

I: No hay un él y no hay un yo. No hay una habitación, no hay lugar alguno donde obtener este resultado.

KRISHNAMURTI: ¡Ésa es una cosa tremenda! Uno tiene que considerarla con mucho, muchísimo cuidado. Mire: «Yo soy el mundo y el mundo es lo que soy yo». Cuando digo 'yo',

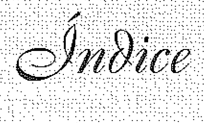
'usted' existe; ambos estamos ahí. Entonces usted y yo somos los resultados de la desdicha humana, del egocentrismo, etcétera —ello es un resultado. Cuando uno investiga el resultado, cuando lo examina muy, muy profundamente, el discernimiento produce una cualidad en la que usted y yo —que somos el resultado— no existimos. Es fácil estar de acuerdo con esto verbalmente, pero cuando uno lo ve en profundidad, no hay yo y no hay usted. Por lo tanto, no hay resultado alguno —y eso implica compasión. La persona sobre la cual eso opera, anhela un resultado. Nosotros decimos: «Lo siento, no hay resultado». Pero el hombre que sufre, dice: «Ayúdeme a salir de esto», o: «Ayúdeme a recobrar a mi hijo, a mi esposa» —o lo que fuere. Él está exigiendo un resultado. Esta cosa no produce un resultado. El resultado es el mundo.

I: La compasión ¿afecta la conciencia del hombre?

KRISHNAMURTI: Sí. Afecta las capas profundas de la conciencia. El yo es el resultado del mundo, el usted es el resultado del mundo. Y para el hombre que ve esto en profundidad, con un profundo discernimiento, no hay yo ni usted. Por lo tanto, ese discernimiento profundo es compasión —la cual es inteligencia. Y la inteligencia dice: «Si usted anhela un resultado, yo no puedo dárselo, yo no soy el producto de un resultado». La compasión dice: «Este estado no es un resultado; en consecuencia, no hay causa».

I: ¿Significa eso que tampoco hay tiempo?

KRISHNAMURTI: Ni causa, ni resultado, ni tiempo.



Índice

Parte I
Siete diálogos

Conversaciones entre Krishnamurti, el Profesor David Bohm y el Dr. David Shainberg

PARTE II

EXTRACTO DE LO SUSTANCIAL DE LAS PLÁTICAS PÚBLICAS DADAS EN OJAI, CALIFORNIA; SAANEN, SUIZA, Y BROCKWOOD PARK, INGLATERRA, DURANTE 1977

PARTE III

DOS DIÁLOGOS

CONVERSACIONES EN OJAI ENTRE KRISHNAMURTI Y UN PEQUEÑO GRUPO DE PERSONAS PERTENECIENTES A LAS ESCUELAS Y FUNDACIONES KRISHNAMURTI DE CANADÁ, INGLATERRA, LA INDIA Y ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA